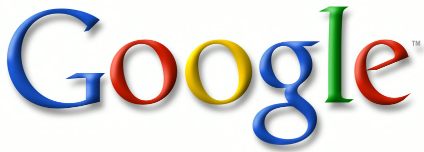
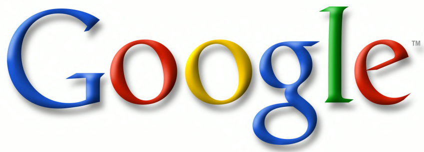
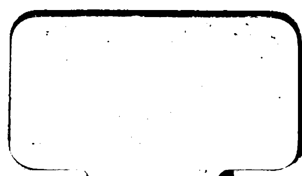












31—

LE DIEU SATRAPE

ET

LES PHÉNICIENS DANS LE PÉLOPONÈSE,

NOTES D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE,

PAR M. CH. CLERMONT-GANNEAU.

EXTRAIT DU JOURNAL ASIATIQUE.



PARIS.

IMPRIMERIE NATIONALE.

M DCCC LXXVIII.

TABLE.

LE DIEU SATRAPE

ET LES PHÉNICIENS DANS LE PÉLOPONÈSE,

NOTES D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE.

I.

L'INSCRIPTION DE MA'ÂD.

M. E. Renan a rapporté de Ma'âd, village situé entre Batroun (*Botrys*) et Djebaïl (*Byblos*), dans cette partie de la Phénicie que l'on appelle couramment le *Liban maritime*, un monument intéressant à un haut degré l'archéologie orientale.

C'est une inscription grecque de huit lignes gravée sur un cippe cylindrique de pierre calcaire[1] :

ЄΤΟΥϹΚΓΝ
ΙΚΝϹΚΑΙϹΑΡΟϹ
ϹЄΒΑϹΤΟΥ
ΑΚΤΙΑΚΗϹΘΑΗΟ
ϹΑΒΔΟΥϹΙΒΟΥΑ
ΝЄΘΗΚЄΝϹΑΤΡΑΠ
ΗΙЄЄωΙЄΚΤωΝ
ΙΔΙωΝ

[1] E. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 241 ; cf. p. 858, *a*. L'original est au Louvre.

La lecture et l'explication de ce texte offraient de sérieuses difficultés, qui ont totalement dérouté les premiers interprètes[1], et que M. E. Renan a résolues magistralement, en prouvant une fois de plus que son autorité, si considérable pour l'épigraphie sémitique, n'est pas moindre pour l'épigraphie classique :

Voici le résultat de son déchiffrement :

Ἔτους κγ̄ νίκης Καίσαρος Σεβαστοῦ Ἀκτιακῆς, Θαμὸς Ἀβδουσίβου ἀνέθηκεν Σατράπῃ θεῷ ἐκ τῶν ἰδιῶν.

Il s'agit, comme on le voit, d'une offrande faite au dieu Satrapès par un certain Thamos, fils d'Abdousibos, en l'an 23 de la victoire de César-Auguste à Actium, correspondant à l'an 8 avant nôtre ère.

L'original présente des fautes grossières qui tiennent, comme le dit M. Renan, à ce que le lapicide de Maʿâd ne savait pas le grec et imitait des caractères dont on lui avait donné le patron; aussi M. Renan corrige-t-il avec raison, sans hésiter, NIKNC en NIKHC, ЄЄѠI en ΘЄѠI, ΘAHOC en ΘAMOC.

Étant admis ce fait que le lapicide a confondu des lettres qui se ressemblaient, il serait permis de conserver quelques doutes sur les sigles numériques K̄Γ̄, et, partant, sur la date précise du monument.

On pourrait aussi, ce qui serait plus grave encore, faire des réserves analogues sur le nom si sin-

[1] W. Froehner, *Les inscriptions grecques*... (du Louvre), p. 164.

gulier[1] de ce dieu *Satrapès*, où M. Renan est tenté de voir une forme du dieu suprême ou d'Adonis.

Ne serait-on pas, en effet, en droit de se demander si ce nom, difficile à expliquer, ne contient pas quelqu'une de ces méprises orthographiques dont notre lapicide était coutumier[2]? Un tel soupçon, justifié par ces précédents bien constatés, ne peut qu'augmenter l'incertitude où l'on est sur l'origine de cette divinité nouvelle.

M. Renan croit bien, il est vrai, retrouver le nom de Satrapès sur un autre monument provenant de la même localité[3]. Mais cette seconde inscription, qui est gravée sur un cippe en forme de pilastre surmonté d'une corniche, est extrêmement fruste, et la lecture Σατρά[που] n'est qu'une conjecture empruntant sa principale valeur à l'existence conditionnelle, sur le premier monument, du nom discuté, et ne lui prêtant par conséquent d'appui qu'à charge de réciprocité.

[1] E. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 241 : «On ne peut s'empêcher de songer que ce bizarre hommage à un dieu inconnu fut fait peut-être l'année même de la naissance de Jésus-Christ.»

[2] J'avouerai que je m'étais un moment demandé si nous n'avions pas tout simplement affaire à *Sarapis;* la comparaison des mots CAPAΠΙΔΙ et CATPAΠΗΙ était assez favorable à cette manière de voir. Je n'ai point besoin d'ajouter que ce que je dis plus loin doit faire écarter sans retour cette supposition.

[3] E. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 242. Cette inscription est de basse époque; elle a paru à M. Renan être du IVe siècle de notre ère.

II.

LE NOM D'ABDOUSIBOS.

Avant d'aborder l'examen de ce point obscur, je demande la permission de présenter quelques observations sur le nom du donateur *Thamos* et sur celui de son père *Abdousibos*.

Ainsi que M. Renan l'a clairement montré, nous avons affaire, sans conteste, à deux personnages de race ou, tout au moins, de langue sémitique; la présence du mot *Abd* « serviteur » dans *Abdousibos* le prouve surabondamment. Reste à déterminer avec quel élément divin est composé ce nom appartenant à la catégorie des noms théophores. C'est cet élément contenu dans OYCIBOC qu'il s'agit d'isoler pour en extraire le nom du dieu qui s'y cache.

M. Renan avait pensé un moment à voir dans *Οὐσιβὸς*, *Usib*, une variante de l'*Οὐσῶος* de Sanchoniathon, frère d'Hypsouranios, qu'on a comparé à *Ésaü*[1], mais il ne mentionne cette conjecture qu'avec la plus grande réserve.

Le rapprochement qu'a cru devoir faire M. Blau[2] entre ce nom Ἀβδούσιβος et le cachet phénicien portant la légende :

לאביו עבד עזיו

[1] *Philon de Byblos*, p. 16 et suiv. Cf. *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, nouv. série, t. XXIII, 2e partie, p. 265.

[2] *Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft*, 1867, p. 681; cf. *Idem*, 1868, p. 337, et 1865, p. 535. Cf. de Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale*, p. 168.

ne me semble pas admissible. Il faut évidemment lire sur ce cachet *à Abiou, serviteur de Ozziou*. Un nom propre עבדעזיו, *Abdusiv*, comme lit M. Blau, est tout à fait improbable; עזיו est déjà un nom théophore pour עזיהו, de même que אביו est pour אביהו (יהוה = יהו). On ne peut donc voir en tout cas dans עזיו un nom de divinité correspondant à Οὔσιϐός.

Ici encore l'ignorance bien établie du graveur redouble notre anxiété. On pourrait se laisser aller à supposer quelque nouvelle erreur et corriger, comme l'a fait M. Froehner[1] ΑΒΔΟΥCΙΒΟΥ en ΑΒΔΟΥCΙΡΟΥ, *serviteur d'Osiris*. Il y aurait même lieu de rappeler à l'actif de cette correction que Ὄσιρις est orthographié Ὕσιρις dans le traité de Plutarque[2], et que le nom d'*Abdosir*, עבדאסר, qui serait assez exactement transcrit Ἀϐδούσιρος, était porté par des Phéniciens, comme en font foi des témoignages épigraphiques décisifs[3].

C'est dans une autre direction, je pense, qu'il convient de chercher la solution de cet intéressant petit problème.

Une pierre provenant de Saïda (*Sidon*), donnée au Musée du Louvre par M. Waddington et publiée

[1] W. Froehner, *loc. cit.*

[2] Plutarque, *De Isid. et Osir.* XXXIV; il est vrai qu'il s'agit de faciliter un de ces jeux de mots chers aux anciens. Un général d'Artaxerxès portait le nom de Οὔσιρις (Ctésias, I, 41, *a*, 1).

[3] Voyez notamment l'inscription bilingue de Malte, la troisième d'Oumm el-Awâmid, la vingt-troisième *Citiensis* et la deuxième *Citiensis*, à laquelle nous aurons encore à recourir tout à l'heure à propos de עבדאסר.

par lui dans ses additions au *Voyage archéologique* de Philippe Le Bas [1], porte l'inscription suivante :

Ἐπ' ἀγωνοθέτου Ἀπολλοφάνους τοῦ Ἀβδυζμούνου, Διότιμος Ἀβδουβάσλιος πάλῃ νικήσας Ἀπόλλωνι Δελφικῷ.

La comparaison avec *Abdousibos* des deux patronymiques sémitiques *Abdazmounos* et *Abdoubastios*, figurant dans ce texte grec gravé à Sidon, est des plus instructives. Ces deux derniers noms sont formés, tout à fait à l'aide du même procédé, par la combinaison du mot עבד, *serviteur*, avec les noms de deux divinités : 1° *Echmoun*, l'Asclépios phénicien; 2° ainsi que l'a parfaitement reconnu M. Waddington, *Pacht*, autrement dit *Bast* ou *Beset*, la grande déesse *égyptienne* à tête de chatte [2].

[1] W. H. Waddington, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, n° 1866, *c*.

[2] La Βούβαστις, qui avait pour équivalent hellénique Artémis. Le nom propre *Abdoubastios* implique une forme Οὔβαστις, dont il y a peut-être à tenir compte pour expliquer la transcription, toujours un peu obscure, Βούβαστις = *Bast* et aussi le nom de la ville où cette déesse était adorée. *Bast* est une forme mitigée et atténuée de la déesse léontocéphale *Sekhet*, l'amante de *Ptah*, la créatrice de *la race asiatique*.

Je signalerai d'autres indices qui tendraient à confirmer l'existence de cette forme hypothétique Οὔβαστις, et à faire en même temps conclure à l'origine prosthétique de Οὐ : le nom Πετουβάστης, soixante-huitième roi d'Égypte selon le Syncelle (177 = 133), identique peut-être, si l'on admet l'omission d'une lettre par le copiste, avec celui de Πετουβάτης (Syncelle, 75 *a* = 135), ou Πετὸυβάστις (Eusèbe, *Arm.* I, 2183), premier roi de la XXIIIe dynastie (Syncelle, 74 *a* = 135). Ce nom se retrouve sur un papyrus (*Pap. Cas.* 23, 6, 36, 3) avec l'orthographe Πετοβάσ(της). Ces noms, purement égyptiens, se décomposent forcément en *Pet* + *ou* + *Bast*, *Pet* + *o* +

Dans Ἀϐδουϐάστιος, quel que soit le rôle qu'on attribue à la diphthongue οὐ, qu'on la considère comme une prosthèse de βαστ, ou comme une liaison euphonique entre les deux mots Ἀϐδ et βαστ, ou même comme une terminaison de Ἀϐδ, on ne saurait de toute manière la tenir pour radicale[1].

Bast, appartenant à Bast, c'est-à-dire *serviteur de Bast* = עבדבסת, עבדאבסת. Le rôle de *ου*, *ο*, est ici manifeste et permet au moins de faire rentrer dans une catégorie générale la forme Ἀϐδουϐάστιος isolée jusqu'alors.

[1] Si l'on admet dans la première d'Abydos la lecture du nom propre פעלאבסת, *fait, créé, par Bast*, cette forme אבסת, avec son *aleph* initial, serait l'indice de la valeur prosthétique de *ου* dans Ἀϐδουϐάστιος. Il est à noter, de plus, que nous posséderions alors un exemple original d'un nom propre phénicien composé avec celui de la déesse Bast. D'autre part, des formes telles que Ἀϐδουϐάστιος, Πετοϐάστης tendraient à fournir à la lecture du nom פעלאבסת un appui dont elle a besoin, car le *samech* n'est pas certain et apparaît plutôt comme un *mem*, au moins d'après la copie de Devéria publiée dans le *Journal asiatique* (avril-mai 1868, pl. VIII).

Le caractère euphonique de la syllabe οὐ semble être assez bien mis en évidence par la manière dont est transcrit un nom phénicien similaire dans une inscription grecque de Beyrouth (Waddington, *op. cit.* n° 1854, *d*) : Ἀϐιδϐηλος = עבדבעל; cette fois, עבד devant un mot commençant par une consonne est rendu par Ἀϐιδ au lieu de Ἀϐδ, et nous n'avons pas de liaison vocalique entre les deux mots; on pourrait, d'après ce principe, imaginer une transcription Ἀϐιδϐάστιος, variante de Ἀϐδουϐάστιος. Cette observation est d'autant plus fondée que nous en pouvons produire comme vérification une contre-partie exacte : Ἀϐδιϐῶλος, et non Ἀϐδϐῶλος, dans une inscription de Palmyre (Waddington, *Inscriptions grecques et latines*, n° 2596; cf. n° 2569, Ἀϐδασάμσο[υ] = עבדשמש).

Le jeu des *segols* n'est peut-être pas tout à fait étranger à ces réactions phonétiques. En somme, Ἀϐδ est constamment suivi d'une voyelle : Ἀϐδαῖος, Ἀϐδάσταρτος, Ἀϐδήλεμος, Ἀϐδήλιμος, Ἀϐδήμων, *Abdalonymus*, etc.; le choc d'une consonne paraît déterminer l'intercalation d'une voyelle entre le ϐ et le δ : Ἀϐ(ι)δ + β..., destinée

Cela posé, nous pouvons appliquer le même raisonnement à notre nom réfractaire Ἀϐδούσιϐος, et, puisque nous avons vu que Ἀϐδουϐάστιος devait s'analyser :

Ἀϐδ + (ου) + βάστ(ιος)

nous décomposerons semblablement :

Ἀϐδ + (οὐ) + σιϐ(ος).

Ces deux équations se correspondent terme à terme. Ἀϐδ s'explique par עבד, *serviteur; οὐ* s'élimine; nous obtenons alors pour le thème divin demandé le reliquat *σιϐ(ος)*, équivalent de *βάστ(ιος)*.

Qu'est-ce que Σίϐ(ος)? L'inconnue est réduite à une puissance moindre; nous avons réussi à abaisser l'équation d'un degré, mais elle n'est pas encore résolue : le panthéon phénicien ne nous fournit aucune divinité du nom de Σίϐ.

C'est au panthéon égyptien qu'il faut encore nous adresser, et nous avons, pour justifier ce recours, toute espèce de bonnes raisons :

1° Ce fait général, mis hors de doute par l'existence de toute une série de noms théophores, que les Phéniciens adoraient certaines divinités égyptiennes et composaient leurs propres noms avec les leurs, par exemple : *Bast,* Abdoubastios; *Ptah,* Abdptah[1];

à éviter la rencontre de trois consonnes; le même effet peut être obtenu en plaçant une voyelle entre le δ et la consonne initiale du mot suivant : Ἀϐδ + (ου)ϐ...

[1] Première d'Ipsamboul.

Osiris, Abdosir[1]; et peut-être *Sesun*, Abdsesoum[2]; *Paʿam* (?), Abdpaʿam[3], etc.;

2° L'analogie de structure, l'isomorphisme de Ἀϐδούσιϐος et de Ἀϐδουϐάστιος, ce dernier nom étant incontestablement égyptien;

3° Les traces non équivoques d'une influence égyptienne religieuse[4] dans cette région de la Phénicie, vers l'époque qui nous occupe, traces révélées entre autres faits par le cippe d'Amchît portant la dédicace : ΘΕΑ ΝΕΣΕΠΤΕΙΤΙΣ[5];

[1] Citations dans une note précédente (p. 5, n° 3).

[2] Trente-quatrième *Citiensis*. Cf. bilingue de *Larnax Lapithou* : *Sesmaï* ou *Sesoumaï*.

[3] Deuxième d'Ipsamboul. Je ferai remarquer que tous ces noms théophores égypto-phéniciens sont de préférence composés avec le mot *Abd* « serviteur »; il y a là un nouveau symptôme qui n'est pas à négliger et qui tend à confirmer encore dans l'explication de Ἀϐδούσιϐος l'intervention d'un facteur égyptien. Cet emploi de *Abd*, au surplus, est fréquent, mais non pas exclusif, car à côté de *Abdosir* nous avons, et cela dans la même inscription (*bilingue de Malte*) : *Osirchamar*.

[4] E. Renan, *Mission de Phénicie*, p. 825 : « Comme limite en deçà (de l'influence égyptienne), on peut descendre jusqu'à l'époque romaine. »

[5] M. E. Renan (*Mission*, p. 201) serait disposé à voir dans *Nesepteitis* une déesse égyptienne. Dans ce cas il faudrait lire Θεὰ Νεσεπτειτίς; les dédicaces religieuses avec le nom de la divinité au nominatif sont rares, on en a cependant des exemples : *Voyage archéol. de Ph. Le Bas continué par Waddington et A. Foucart*, n° 144, Λατοῦς; n° 334 *d* : Ἀγεμώ; *id.* 335 *a* : Ποσοιδᾶνος, Ἑρμᾶνος, Ἑραχλῆς; *id.* 352 *d* : Ἀθαναία. Il est vrai qu'il s'agit dans ces exemples de *bases de statues*, et qu'alors la présence de ce cas indicatif s'explique à la rigueur. Le monument d'Amchît au contraire est simplement un *autel*, dans la dédicace duquel l'emploi du datif semble plus naturel. On peut se demander dès lors si, malgré l'absence du *iota* adscrit, il ne conviendrait pas de lire Θεᾷ Νεσεπτειτίς (ἀνέθηκεν),

4° A un degré moindre, mais cependant appréciable dans une certaine mesure, l'emploi de l'ère d'Actium, de l'*annus Ægyptiacus Augustorum*, dans une inscription strictement *privée;* cette particularité n'aurait pas autant de signification s'il s'agissait d'un texte revêtu d'un caractère public, l'*æra victoriæ Actiacæ* (*ἔτους νίκης*) ayant été à titre officiel usitée d'une façon générale en Syrie dans le monnayage de diverses villes : Antioche, Apamée, Séleucie, Rhosus[1].

Toutes ces considérations réunies me conduisent à proposer de voir dans le dieu ΣΙϾ le nom de la divinité égyptienne ꞨϾB, la Terre, le parèdre de la déesse *Nout*, le Ciel.

Ce couple, qui occupe le quatrième rang dans le Panthéon égyptien, correspondait chez les Grecs au couple de *Kronos et Rhéa*[2].

Seb est généralement représenté, sur les monu-

dédié à la déesse par Nesepteitis; l'omission du nom d'une divinité, surtout lorsqu'elle jouit d'une grande notoriété locale, est chose fréquente. De toute façon l'on ne saurait méconnaître la physionomie égyptienne du nom *Nesepteitis*, que ce soit un nom de déesse ou un nom de femme; on pourrait dans cette seconde hypothèse penser avec M. Froehner (*Les inscript. gr.* n° 19) à *Nes-Ptah;* comparez aussi les noms égyptiens tels que *Nes-ta-neb-tà-ti* (Th. Devéria, *Catal. des manuscr. égypt.* III, 46), nom de femme; *Nes-paud-tà-ti* (*id.* III, 53), nom d'homme. Aurions-nous affaire à un nom composé avec celui du dieu Seb, quelque chose comme *Nes-seb-ta-ti*, ou avec celui de *Sepet* (= Sothis ou Sirius) : *Nes-sepet-ta-ti?*

[1] Un autre cas de l'emploi de l'ère actiaque semble se présenter dans une inscription de Belat, aux environs de Byblos. Cf. *Mission de Phénicie*, p. 225.

[2] Lepsius, *Ueber den erst. aegypt. Gœtterkr.* — Cf. S. Reinisch, *Die aegyptische Denkmaeler in Miramar*, p. 102.

ments égyptiens, étendu horizontalement, sous le corps de Nout courbé au-dessus de lui en demi-cercle pour figurer la voûte céleste[1]. Souvent son corps est recouvert de feuillages; il s'offre aussi quelquefois à l'état ithyphallique[2].

Seb et Nout passent pour avoir engendré les autres dieux; c'est pourquoi Seb reçoit fréquemment le titre de *princeps deorum* (*Roupa noutourou*[3]), tandis que Nout est « la mère des dieux[4] ».

Suivant M. de Rougé[5], le nom de *Seb* semble signifier le *temps*. Ses symboles sont une *étoile* et une *oie* (oiseau que le dieu porte fréquemment sur la tête), homophones de son nom *Seb*.

Σίϐ est une transcription aussi rigoureuse que possible de *Seb;* la légère variation vocalique *i*=*e* est absolument négligeable, d'autant que la vocalisation égyptienne paraît avoir eu toutes les indécisions de la vocalisation sémitique, et que l'épellation des groupes hiéroglyphiques constituant le nom de cette divinité comporte une certaine latitude.

Il résulte en effet d'une note qu'a bien voulu me remettre à ce sujet un illustre égyptologue, le Dr S. Birch, que le nom de ce dieu s'écrit : 𓅬𓃀 et plus rarement : ⋆𓃀; dans le premier groupe l'*oie* 𓅬 a la valeur syllabique *Sa;* dans le second groupe l'*étoile* ⋆

[1] E. de Rougé, *Notice sommaire des monuments égyptiens*, p. 135 (tirage de 1876).

[2] P. Pierret, *Catalogue de la salle historique*, p. 201.

[3] Reinisch, *op. cit.*

[4] Cf. Rhéa, Μήτηρ τῶν θεῶν.

[5] E. de Rougé, *op. cit.* p. 136.

a pour équivalent 𓋴𓃀 *Seb :* le 𓋴 est proprement la syllabe *Su*. Il s'ensuit que le nom du dieu devrait être *Sab* ou *Sub*, mais il ne se rencontre jamais avec les voyelles *a*, *u*. Le 𓋴 paraissant d'autre part s'employer comme une simple consonne, on transcrit le mot par *Seb* ou plutôt par *SB*.

Notre transcription grecque tendrait, si on la voulait prendre tout à fait au sérieux, à faire lire de préférence *Sib*. Il appartient aux égyptologues d'apprécier la valeur de cette indication. En tout cas, si la forme primitive est *S'B* comme cela me paraît établi par la note du Dr S. Birch, un tel groupe appelait naturellement une prosthèse *oŭS'B;* une épenthèse consécutive produit le *i* qui doit probablement sa coloration vocalique à l'influence de la sifflante *S* : *oŭSĭB*.

Il est difficile de déterminer si l'épenthèse et la prosthèse se sont, l'une ou l'autre, ou bien l'une et l'autre, produites sur le terrain égyptien, sémitique ou grec. Je ne puis sur ce point délicat que renvoyer aux considérations présentées dans les notes des pp. 6 et 7, et rappeler que la transcription Ἀϐίδϐηλος à côté de Ἀϐδιϐῶλος nous autorise à admettre des transcriptions hypothétiques telles que Ἀϐιδϐάστιος et, par suite, Ἀϐίδσιϐος, répondant à Ἀϐδουϐάστιος et Ἀϐδούσιϐος.

Je crois donc qu'on peut sans témérité voir dans Abdousibos un Phénicien adorateur du dieu égyptien Seb, un *Abdseb*, *Abdsib* ou *Abdousib*, עבדסב, עבדאסב, dont le nom rentre tout naturellement dans la catégorie des *Abdosir*, *Abdptah*, *Abdbast*, etc.

III.

LE NOM DE THAMOS OU THANOS.

Voilà pour le nom d'Abdousibos.

Pour ce qui est de celui du père du donateur, Θαμός, M. Renan serait disposé à le rapprocher du nom hauranien si répandu Θαιμός, *Teym*, تيم[1].

On pourrait aussi songer, puisque nous avons déjà constaté un contact égyptien positif, au nom égyptien Θαμοῦς[2]; mais il vaut peut-être mieux rester sur le domaine sémitique strict et comparer le nom תאם qui est porté par un Phénicien dans la deuxième *Citiensis*. תאם veut dire *jumeau*, Δίδυμος; c'est de là que vient, par l'intermédiaire d'une forme תְּאֹמָא, le nom, ou le surnom, de l'apôtre Θωμᾶς[3], originaire d'Antioche. La transcription Θαμός[4], à côté de Θωμᾶς, n'a rien d'inadmissible; elle peut se rattacher à une forme dérivée de תאם sans l'intervention du son *o*[4].

Dans l'inscription phénicienne de Citium dont je viens d'invoquer le témoignage, le personnage appelé תאם figure précisément en compagnie de noms de tournure assez égyptienne : il est le père d'une

[1] *Mission de Phénicie*, p. 241.

[2] Platon, *Phaedr.* 274. — Polyæn. 2, 3, 5. — Plutarque, *Def. Orac.* 17.

[3] *Évangile selon saint Jean*, XI, 16; XXI, 2, ὁ δίδυμος.

[4] Par moment on pourrait croire à un dérivé de תָּם, *parfait, innocent*, bien que l'onomastique sémitique n'ait guère cultivé cette racine תמם, du moins anciennement.

certaine Amatastoret (servante d'Astarté), femme de *Abdosir*, fils de *Abdsesoum*, fils de *Hor*[1]: עבדאסר בן עבדססם בן חר···אמתעשתרת בת תאם בן עבדמלך. Le premier de ces trois derniers noms assurément, peut-être même tous les trois, nous reportent à l'Égypte.

Je ne voudrais pas pousser ce rapprochement trop loin; je ne puis cependant m'empêcher de faire remarquer que, par une curieuse coïncidence, ce *Tam*, ou *Team*, de Citium est le fils d'un *Abdmolek*, c'est-à-dire d'un personnage appelé *Serviteur de Molek*, autrement dit *Moloch*. Or le dieu Moloch, par l'assimilation bien connue qui en a été faite avec *Kronos*, se trouve, par cet intermédiaire, relié directement à Seb, au *Kronos* égyptien. De sorte que le personnage de Citium תאם בן עבדמלך serait, onomastiquement, l'équivalent du Θαμὸς Ἀϐδουσίϐου de Maʿâd. Il serait piquant que nous eussions affaire à une identité réelle, ce que je ne veux d'ailleurs nullement prétendre, car, entre autres objections, cela

[1] *Horus*. Le nom même de ce dieu peut avoir été porté par des hommes : Ὧρος ou Ὄρος (cf. Pape, *Wœrterbuch der gr. E.* s. v.). Les inscriptions hiéroglyphiques nous offrent des exemples de *Horus* devenu simple nom d'homme (*Musée du Louvre*, n° 310 *bis*; *Papyrus*, III, 22, 23, 24, 25; IV, 3. Cf. *Musée du Louvre, Inscriptions grecques*, n° 3, un Ὧρος Ἀδϐυτος, sur une stèle de Tentyra, etc.).

Les fragments de vases de bronze consacrés au Baal du Liban me confirment dans l'opinion que חר = *Horus* : nous y voyons un עבדחר, *Abdhor* = *serviteur de Hor*. Remarquez ici encore, dans la formation de ce nom appartenant à la catégorie des noms théophores égypto-phéniciens, la préférence accordée au type *Abd* + *x*.

Chez les Grecs, on a un assez grand nombre d'exemples de noms de dieux portés par des hommes (Keil, *Analecta epigraphica*, p. 95. Cf. Foucart, *Voyage archéologique de Le Bas, Arcadie*, p. 152).

assignerait une date bien basse à la deuxième *Citiensis*.

J'ai raisonné, jusqu'à ce moment, dans l'hypothèse reçue où le groupe, certainement fautif, ΘΑΗΟϹ, devrait être corrigé en ΘΑΜΟϹ. Cependant, si l'on tient compte des habitudes de notre lapicide qui semble n'avoir confondu, dans la gravure de son modèle, que des lettres très-voisines par la forme; si l'on réfléchit que le *mu*, dont nous n'avons malheureusement pas un seul spécimen dans toute l'inscription, devait, dans un texte de cette époque, se rapprocher plutôt du type Μ que du type Μ; si l'on considère qu'il y a entre Μ et Η une assez notable différence; si l'on se rappelle enfin que le lapicide a déjà pris un Η pour un Ν (ΝΙΚΝϹ pour ΝΙΚΗϹ), on peut se demander si, cette fois, ce ne serait pas un Ν qu'il aurait pris pour un Η. Dans ce cas, il faudrait restituer ΘΑΝΟϹ. Cette forme n'offre pas beaucoup de prise aux combinaisons de l'onomastique sémitique :

Le Θάννος, de Fl. Josèphe (*Ant. jud.* VII, II, 1), auquel on pourrait être tenté de recourir, ne semble guère pouvoir être autre chose qu'un quiproquo de copiste (= *Rekab* de II *Samuel*, IV, 2);

Le nom lybien Θαννύρας (*Hér.* III, 15) est obscur;

Un dérivé de תנן, *fumer*, est peu probable;

L'emploi de תן, *chacal* ou *animal fantastique*, comme nom propre, aurait besoin d'être justifié, bien que nous ayons, en hébreu, une série de noms d'homme analogues : זאב, עכבר, שועל, etc.

Si la lecture *Θάνος* s'imposait et qu'il fallût, à toute force, rendre compte d'une telle forme, le mieux serait peut-être d'essayer de la rattacher à un dérivé fort abrégé de נתן = יתן, *donner*, verbe dont la première radicale est très-faible, et où le thème תן apparaît à nu dans certains cas. *Θάνος* se trouverait alors fort voisin de נתן, *Nathan*, *Ναθάνας*, dont il serait une variante apocopée; *Than*, comme *Nathan*, serait composé avec un nom divin sous-entendu; ici le nom de Seb, du dieu adoré par Abdousibos, père de Than, serait naturellement indiqué.

Mais en voilà assez sur ce sujet.

Il nous suffit d'avoir tiré de ces divers éléments de comparaison une interprétation plausible des noms propres orientaux qui figurent dans l'inscription de Maʿâd.

Avec ces données, on pourrait imaginer pour l'équivalent phénicien de cette dédicace grecque, si d'aventure elle avait été bilingue, une disposition dans le genre de celle-ci :

. . . . 𐤋𐤀𐤃𐤍𐤍

[1] 𐤁𐤍𐤏𐤁𐤃𐤎𐤁 (ou 𐤕𐤍) 𐤀𐤔𐤍𐤃𐤓𐤕𐤀𐤔

. . . . 𐤁𐤔𐤍𐤕𐤗𐤗𐤚𐤋

[1] Ou עבדאסב, avec le א prosthétique. A cet état, le nom présenterait les plus grandes analogies graphiques avec עבדאסר, à cause de la ressemblance des caractères ר et ב en phénicien. Il convient d'avoir désormais présente à l'esprit cette possibilité de lecture dans des inscriptions frustes où l'on croirait déchiffrer *Abdosir*, sans hésitation.

IV.

LE DIEU SATRAPÈS, À ÉLIS.

J'arrive maintenant, ou plutôt je reviens, à la question la plus intéressante, celle du dieu Satrapès.

Nous avons vu plus haut les obscurités qui entourent cette divinité, les incertitudes qui planent même sur la forme matérielle d'un nom étrange, s'offrant à nous au milieu d'un texte épigraphique hérissé de fautes évidentes.

Un passage important de Pausanias me semble contenir la preuve qu'il faut bien lire avec M. E. Renan *Satrapès* sur le monument de Ma'âd, en dépit des défaillances possibles du graveur; ce passage va nous fournir du même coup une précieuse indication sur l'existence et la nature du dieu qui porte ce nom inexpliqué.

Pausanias, après avoir décrit les principaux monuments civils et religieux de la ville d'Élis, dans le Péloponèse, nous raconte que, dans le quartier le plus fréquenté de cette ville, s'élevait une statue d'airain représentant un homme de grandeur naturelle, imberbe, les jambes croisées, s'appuyant des deux mains sur une lance. On habillait cette statue de vêtements de laine, de lin et de byssus; on disait qu'elle représentait Poseidon, adoré anciennement au Samicon de Triphylie, et que, transportée de là à Élis, elle y était devenue l'objet d'un culte encore plus grand; les habitants lui donnaient le nom de

Satrapès, et non pas celui de Poseidon, ayant appris ce nom de *Satrapès* à la suite de l'installation des Patréens dans leur voisinage; *Satrapès est un surnom de Korybas :*

Καθ' ὃ, τι δὲ Ἠλείων ἡ πόλις πληθύει μάλιστα ἀνθρώποις, κατὰ τοῦτο ἀνδριάς σφισιν ἀνδρὸς οὐ μείζων μεγάλου χαλκοῦς ἐστιν, οὐκ ἔχων πω γένεια, τόν τε ἕτερον τῶν ποδῶν ἐπιπλέκων τῷ ἑτέρῳ καὶ ταῖς χερσὶν ἀμφοτέραις ἐπὶ δόρατι ἠρεισμένος· ἐσθῆτα δὲ ἐρεᾶν αὐτῷ καὶ ἀπὸ λίνου τε καὶ βύσσου περιβάλλουσι. Τοῦτο τὸ ἄγαλμα ἐλέγετο εἶναι Ποσειδῶνος, ἔχειν δὲ τὸ ἀρχαῖον ἐπὶ Σαμικῷ τῷ ἐν τῇ Τριφυλίᾳ τιμάς· μετακομισθὲν δὲ ἐς τὴν Ἦλιν τιμῆς μὲν καὶ ἐς πλέον ἔτι ἥκει, Σατράπην δὲ καὶ οὐ Ποσειδῶνα ὄνομα αὐτῷ τίθενται, μετὰ τὴν Πατρέων προσοίκησιν τὸ ὄνομα τοῦ Σατράπου διδαχθέντες· Κορύβαντός τε ἐπίκλησις ὁ Σατράπης ἐστί[1].

Ce passage nous offre, on ne saurait le nier, un commentaire aussi satisfaisant qu'inattendu de l'inscription de Maʿâd.

Nous voilà mis, et cela de la façon la plus formelle, en présence de ce dieu Satrapès qui semblait vouloir se dérober aux curiosités de la critique, et dont l'existence même, à la merci d'une faute d'orthographe, pouvait paraître quelque peu aventurée.

Il est assez extraordinaire de retrouver cette divinité, dont tout concourt à montrer le caractère profondément asiatique, installée vers les côtes occidentales du Péloponèse.

Il y a dans ce fait une première singularité qui nous invite à examiner d'un peu plus près le texte de Pausanias.

[1] Pausanias, VI, 25, 6.

La statue adorée à Élis au IIᵉ siècle de notre ère passait pour représenter Poseidon et même pour avoir été transportée là du Samicon de Triphylie, où ce dieu avait en effet un important sanctuaire, objet de la plus grande et de la plus universelle vénération de la part des *trois* tribus constituant la population de la *Triphylie* voisine de l'Élide : Épéens ou Arcadiens, Minyens et Éléens[1].

Il faut convenir que cette assimilation a quelque chose de peu vraisemblable, étant donnés la description de la statue et surtout le nom insolite du dieu. A la rigueur, ce jeune homme imberbe, appuyé des deux mains sur sa lance, les jambes croisées, pouvait, avec un peu de bonne volonté, être pris pour Poseidon, malgré l'absence de la barbe[2], du trident et de l'attitude traditionnelle. Mais on a de la peine dans cette hypothèse à se rendre un compte satisfaisant de l'origine du nom de *Satrapès :* on peut dire que le dieu *εὐρυκρείων, ποντοκράτωρ, ποντομέδων ἄναξ, εὐρυμέδων*, est le maître, le gouverneur, le *Sa-*

[1] Strabon, éd. Didot, p. 295, 13; p. 289, 3. Ce sanctuaire national était entretenu à frais communs par tous les habitants de la Triphylie.

[2] Sur les représentations, rares mais incontestables, de Poseidon jeune, imberbe, consulter Overbeck, *Griechische Kunstmythologie*. Poseidon, p. 322. Il apparaît ainsi sur un scarabée étrusque, sur des monnaies de Poseidonia, sur un cratère peint de la collection R. Barone de Naples, etc. M. Overbeck eût peut-être dû à ce propos rappeler le texte de Pausanias qui nous occupe, et qui prouve tout au moins que, dans l'antiquité, un jeune homme imberbe appuyé sur une lance, et non sur le trident, pouvait passer dans le peuple, à tort ou à raison, pour une représentation de Poseidon.

trape de la mer; qu'il est, dans la distribution de l'autorité divine, préposé au département maritime; mais cette explication est faible et peu naturelle; cependant, si Pausanias ne nous avait pas transmis d'autres renseignements, nous serions bien forcés de nous accommoder de celui-là et, par suite, d'admettre, faute de mieux, l'existence d'un Poseidon ou *Satrapès* neptunien à Ma'âd, localité appartenant, comme nous l'avons vu, au Liban maritime, et sise à quelques kilomètres de la mer. Après tout, Poseidon avait, à n'en pas douter, un correspondant dans le panthéon phénicien [1].

Mais heureusement nous n'en sommes pas réduits à cette médiocre défaite. Le consciencieux périégète a eu soin de nous conserver sur le Satrapès d'Élis une autre tradition; cette tradition diffère sensiblement de la première et, sans éclairer jusqu'au bout les attaches orientales de ce dieu énigmatique qui relie si inopinément la Phénicie à la partie la plus hellénique peut-être de la Grèce, elle y projette une assez vive lumière.

Pausanias, tout en relatant l'opinion qui voyait dans la statue d'Élis le Poseidon du Samicon enlevé de son ancien sanctuaire, ajoute, avec une nuance d'étonnement saisissable dans l'original, que cette statue de Poseidon ne portait pas le nom de Poseidon, mais celui de Satrapès; il semble même

[1] Cf. le savant mémoire de M. A. Maury *Sur le Neptune phénicien* (*Revue archéologique*, t. V). Voy. aussi mes notes sur *Horus et saint Georges* (p. 31 et suiv.).

résulter des paroles de Pausanias, si on les pèse avec scrupule, qu'avant tout la statue était celle d'un dieu appelé Satrapès; que ce nom, emprunté aux Patréens par les Éléens, leurs voisins, lui était donné à l'époque (*τίθενται*) de Pausanias, à l'exclusion de celui de Poseidon; ce n'est que subsidiairement qu'on voulait reconnaître Poseidon dans ce Satrapès : *ἐλέγετο εἶναι Ποσειδῶνος*.

Cette dernière assertion, motivée peut-être par le renom du sanctuaire du Samicon, par quelque prétention nationale des Éléens qui nous échappe [1], par le besoin de trouver une interprétation courante d'une divinité assurément étrangère, semblerait donc appartenir à ce genre d'attributions populaires plus ou moins forcées que la critique, tout en les enregistrant, a le droit de tenir en suspicion. En somme, la légende éléenne confessait avoir tout pris au dehors en cette affaire : la statue au Samicon, le nom aux Patréens. Cet aveu nous met à l'aise pour rechercher au dehors les tenants de ce Satrapès importé à Élis et adoré d'autre part en Phénicie.

Pausanias ajoute à ces détails un mot qui est toute une révélation et qui nous permettra de nous orienter un peu dans cette voie lointaine.

Satrapès, dit-il incidemment, *est le surnom de Korybas*.

Voilà qui nous éloigne pas mal du Poseidon du Samicon et aussi du terrain hellénique. Cette indi-

[1] Le héros éponyme des Éléens, Éleios, était considéré comme le *fils de Poseidon* (Pausanias, p. 228).

cation, en effet, s'accordant si bien d'un autre côté avec la physionomie franchement barbare du nom de Satrapès, avec la coutume, empruntée aux rites orientaux, d'habiller cette idole comme un mannequin[1], nous lance en plein monde asiatique et nous ramène droit au Satrapès de Maᶜâd.

Négligeons, pour l'instant, la grosse question de savoir comment un dieu dont l'extranéité est patente a pu venir s'échouer dans la partie la plus occidentale du Péloponèse; admettons provisoirement l'identité du Satrapès d'Élis avec le Satrapès de Maᶜâd, et calculons, en écartant le rapprochement de Poseidon, ce que l'un et l'autre peuvent avoir de commun avec le Korybas mentionné par Pausanias.

V.

SATRAPÈS-KORYBAS ET ATTIS.

L'individualité mythique qui porte le nom de *Korybas*, et qu'il convient pour plus de commodité de

[1] O. Müller (*Handbuch*, 3te Aufl. p. 48), parlant de la garderobe et de la toilette des idoles, dit que cette coutume d'habiller, laver, orner, etc. les statues des dieux part de *Babylone* et va jusqu'en Italie; il cite un grand nombre de faits de ce genre. Cf. Quatremère de Quincy, *Jupiter Olympien*, p. 8 et suiv. Cf. aussi *Lettre de Jérémie* (ch. VI, vers. 2, *Baruch*) : *περιβεβλημένων αὐτῶν ἱματισμὸν πορφυροῦν*. *Le vêtement des idoles*, dit Jérémie (X, 9), *est la pourpre bleue et rouge :* תכלת וארגמן לבושם. L'*Apollon Amycléen*, dont il est impossible, comme nous le verrons, de révoquer en doute les accointances orientales, avait un *χιτών* que lui tissaient chaque année les femmes dans une maison appelée également *Χιτών* (Pausanias, III, XVI, 2).

considérer indépendamment de sa manifestation mérismatique à l'état de pluralité (les *Corybantes*), apparaît à travers les légendes grecques sous des aspects divers et compliqués.

Κορύϐας s'appelle aussi Κύρϐας et Κρύϐας[1]. Il est le fils de Jasion et de Cybèle, et donne son nom aux Corybantes[2]; il est le père du Mont Ida, du Scamandre, d'Apollon[3] : cet Apollon est l'Apollon crétois, le second des quatre Apollons distingués par Cicéron[4], qui disputa à Jupiter lui-même la souveraineté de la Crète.

Korybas était identifié, à l'époque de Julien, avec le grand *Hélios*, et tenu pour le parèdre et le coopérateur de la mère des dieux, Rhéa-Cybèle[5].

Korybas est donc associé d'une façon intime au culte de la grande déesse asiatique.

Si nous passons aux Corybantes[6], qui sont l'ex-

[1] *Hym. Orph.* 39, 4; *Etymolog. magn.* Cf. *Corpus inscript. græc.* II, 410. Cette fluctuation dans la vocalisation du mot est favorable à l'hypothèse qui cherche au nom de *Korybas* une étymologie phénicienne. Je n'ai d'ailleurs pas besoin de cette conjecture comme point d'appui.

[2] Diodore de Sicile, V, 49 : *Τὸν δ' Ἰασίωνα γήμαντα Κυϐέλην γεννῆσαι Κορύϐαντα... τὸν δὲ Κορύϐαντα τοὺς ἐπὶ τοῖς τῆς μητρὸς ἱεροῖς ἐνθουσιάσαντας ἀφ' ἑαυτοῦ Κορύϐαντας προσαγορεῦσαι.*

[3] Plutarque, *Fluv.* XIII, 1; Clément d'Alexandrie, *Protrept.* p. 8.

[4] Cicéron, *De natura deorum*, III, XXIII, 57 : « Alter, Corybantis filius, natus in Creta, cujus de illa insula cum Jove ipso certamen fuisse traditur. »

[5] Julien, *Discours V*, CLXVIII : *Κορύϐας μὲν ὁ μέγας Ἥλιος, ὁ σύνθρονος τῇ Μητρὶ καὶ συνδημιουργῶν αὐτῇ τὰ πάντα*, etc.

[6] Il ne s'agit bien entendu ici que des Corybantes au point de vue mythique et non pas au point de vue liturgique, ce nom ayant fini

pansion multiple de ce Korybas, en même temps que Korybas en est la condensation, ces rapports se confirment ou s'accentuent.

Strabon discute ou enregistre les diverses opinions concernant l'origine des Corybantes : suivant quelques-uns, les Curètes étaient Crétois, et les Corybantes, *Phrygiens;* suivant d'autres, les Corybantes, ministres *armés* de Rhéa, l'Ida, les Telchines, les Dioscures et les Cabires, seraient venus *soit de la Bactriane* [1], soit de la Colchide. Un des Curètes ou Telchines, Korybas ou Kyrbas, passé de Rhodes en Crète, aurait fondé la ville de Hiérapytna. On voyait dans les Corybantes des *δαίμονες* issus d'Athéné et d'Hélios.

Les Corybantes étaient aussi considérés comme enfants de Kronos, ou de Zeus, et de Calliope.

Selon Phérécyde de Scyros, cité par Strabon, les neuf Corybantes étaient fils d'Apollon et de Rhétia (Ῥητία).

On leur prêtait encore d'autres parentés : ils étaient fils d'Apollon et de Thalia ou de Myrina, ou de Sokos et de Kombé.

Ils étaient identifiés par les anciens eux-mêmes avec les Curètes, les Dactyles, et les Cabires; sous

par passer aux prêtres consacrés à ce culte spécial. Sur le dieu Korybas et sa résorption d'abord à l'état héroïque, puis à l'état de pluralité simplement liturgique, cf. A. Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique*, t. I, p. 199, 200. Il est permis de faire des réserves sur le rapprochement de *Κορύβας* et *κορύπτω* (=*corusco*).

[1] Strabon, X, 472 : *Τοὺς Κορύβαντας ἐκ τῆς Βακτριανῆς ἀφιγμένους*... A noter pour l'origine perse du surnom *Σατράκης*.

cette dernière forme, ils ont pour père dans la légende phénicienne le fameux Sydyk[1].

Je ne puis songer à toucher ici, même en l'effleurant, au vaste problème dans l'énoncé duquel rentre l'origine des Corybantes et de Korybas. Il me suffit, pour le sujet qui nous occupe, d'avoir marqué les traits les plus caractéristiques de cette légende et dégagé les éléments locaux qui nous permettent de mieux comprendre pourquoi le dieu Satrapès, avec son air exotique, n'est, comme nous en avertit Pausanias, qu'une face du Korybas oriental, et par suite de quelles assimilations plus ou moins capricieuses, mais *historiques*, cette divinité pouvait sous ce vocable recevoir dans le Liban les offrandes d'adorateurs phéniciens.

En somme, pour en revenir à l'objet limité de nos recherches, l'assertion catégorique de Pausanias nous autorise à porter au compte de Satrapès ce qui, dans la mythologie, appartient à Korybas.

Or tout ce que nous venons de voir de Korybas, soit comme individualité, soit comme pluralité, notamment ses relations avec Cybèle, le rapproche sensiblement d'Attis, l'amant de la grande déesse.

Cet Attis, qui nous transporte en Phrygie et en Lydie[2], nous ramène cependant par une bifurcation inattendue *à la Syrie et au Péloponèse, en établissant entre ces deux dernières contrées si diverses une com-*

[1] Sanchoniathon, *Fragm.* 22 : Διόσκουροι ἢ Κάβειροι ἢ Κορύβαντες ἢ Σαμοθρᾶκες.

[2] Nonnus, *Dionys.* XXV, 351.

munication directe : il y avait, suivant Plutarque[1], un *Attis syrien* et un *Attis arcadien*. L'Arcadie est limitrophe de l'Élide. Voilà une réplique d'Attis qui coïncide bien étrangement avec le doublet de Satrapès en Phénicie et dans le Péloponèse; à ce parallélisme vient se superposer à merveille l'assimilation de Korybas-Satrapès et d'Attis.

Mais il est possible de serrer encore la vérité de plus près.

Pausanias ne nous parle pas, comme Plutarque, d'un culte d'Attis en Arcadie; mais, en revanche, il nous montre ce culte établi en Achaïe, dans la ville de Dymè, sise à une très-faible distance de la frontière nord-ouest de l'*Élide*. Là s'élevait un temple consacré à Cybèle, à la Mère Dindyméné, et à Attis[2]. Dindyméné équivaut à *Δινδύμη*, mère de Cybèle[3]. Quant à Attis, après avoir fait l'aveu qu'il lui a été impossible de découvrir le mystère de ce dieu, Pausanias résume à son sujet une légende versifiée

[1] Plutarque, *Vie de Sertorius*, t. III, p. 88, éd. Truebner: *Οἷον ὅτι δυεῖν Ἄττεων γενομένων ἐμφανῶν, τοῦ μὲν Σύρου, τοῦ δὲ Ἀρκάδος, ἑκάτερος ὑπὸ συὸς ἀπώλετο.* La fin de ces deux Attis occis l'un et l'autre par le *sanglier*, par un sanglier, pouvons-nous ajouter avec Pausanias (VIII, XVII, 9), qu'avait lancé dans les champs lydiens la jalousie de Zeus, est la répétition de l'aventure d'Adonis, de l'Attis libanais, éventré par le sanglier d'Arès. Maint autre trait rapproche étroitement Adonis et Attis; je me borne à relever celui-là qui s'offre de lui-même à nous au cours de cette étude.

[2] Pausanias, VII, XVII, 9 : *Ἔστι δὲ καὶ ἄλλο ἱερόν σφισι Δινδυμήνῃ μητρὶ καὶ Ἄττῃ πεποιήμενον.*

[3] Diodore de Sicile, V, 38. Cf. Nonnus, *Dionysiaques*, XV, 386 : *Δινδυμὶς Ῥείη.*

par Herménsianax et met en regard celle, très-différente, qui avait cours chez les Galates de Pessinonte.

Mais voici qui est encore bien plus frappant. Ces mêmes *Patréens*, que Pausanias nous a dit plus haut avoir enseigné aux *Éléens* le nom de *Satrapès* (surnom de Korybas), possédaient eux aussi dans la partie inférieure de leur ville *un temple de la Mère Dindyméné*, dans lequel Attis *était également adoré*. On y voyait une statue de pierre de Dindyméné, *mais on ne montrait aucune statue d'Attis*[1].

Cette statue d'Attis, qu'ils n'avaient pas, ou qu'ils n'avaient plus, ou qu'ils ne montraient pas, les Patréens avaient-ils cru la reconnaître dans celle qu'on voyait sur la place publique d'Élis, et que les Éléens, *à leur instigation*, appelaient Satrapès? On peut même se demander si c'est bien du Samicon qu'avait été enlevée cette prétendue statue de Poseidon, cette statue qui répondait au nom de Satrapès, qui était exposée en plein air, sans temple, costumée selon le rite oriental, dont le signalement se rapporte si peu à l'iconographie ordinaire du dieu de la mer, et dont la légende elle-même était obligée d'aller demander l'origine onomastique aux Patréens adorateurs d'Attis.

[1] Pausanias, VII, xx, 3 : Ἐρχομένῳ δὲ ἐς τὴν κάτω πόλιν Μητρος Δινδυμήνης ἐστὶν ἱερόν, ἐν δὲ αὐτῷ καὶ Ἄττης ἔχει τιμάς. Τούτου μὲν δὴ ἄγαλμα οὐδὲν ἀποφαίνουσι, τὸ δὲ τῆς Μητρὸς λίθου πεποίηται.

VI.

LA STATUE DE SATRAPÈS-KORYBAS ET LES STATUES D'OXYLOS ET D'ELEIOS À ÉLIS.

Nous sommes peut-être maintenant en état d'entrevoir comment les trois noms de Satrapès, Korybas et Poseidon sont réunis par Pausanias sur la tête de la statue d'Élis. Ces espèces de bégaiements de la légende hésitant entre deux noms au moins, sinon trois, sont l'indice d'un embarras qui doit redoubler notre défiance; c'est ainsi que se comporte généralement la tradition populaire aux prises avec un monument ancien dont elle ignore ou dont elle a oublié la signification réelle et dont elle persiste néanmoins à vouloir se rendre compte.

Ne serait-ce point le cas pour la statue d'Élis?

Un texte de Strabon me semble jeter sur cette question un peu de lumière en même temps que de nouvelles obscurités. Strabon ne connaît pas encore la statue de Satrapès à Élis, mais il parle d'une statue d'Oxylos qu'on voyait dans l'agora des Éléens. Sur la base de cette statue se lisait une inscription métrique disant que le descendant, à la dixième génération, d'Aitôlos qui conquit autrefois la terre des *Curètes*, Oxylos, fils de Haimôn, avait fondé *cette antique ville;* il s'agit incontestablement, malgré les variantes de quelques manuscrits, de la ville d'Élis :

Τὸ δ' ἐν τῇ ἀγορᾷ τῶν Ἠλείων ἐπὶ τῷ Ὀξύλου ἀνδριάντι·

Αἰτωλός ποτε τόνδε λιπὼν αὐτόχθονα δῆμον
κτήσατο Κουρῆτιν γῆν, δορὶ πολλὰ καμών·
τῆς δ'αὐτῆς γενεᾶς δεκατόσπορος Αἵμονος υἱός
Ὄξυλος ἀρχαίην ἔκτισε τήνδε πόλιν.

(Strabon, X, III, 3.)

A l'époque de Pausanias le souvenir local de cet Oxylos, fondateur fabuleux d'Élis, bien que très-affaibli, ne s'était pas encore tout à fait évanoui; Pausanias (p. 313) dit avoir vu, dans l'agora des Éléens, une sorte de naos bizarre, un véritable kiosque, qu'on appelait le Μνῆμα, le monument ou le tombeau. Le tombeau de qui? On l'ignorait; seul, un vieillard assura à Pausanias que c'était le *Mnéma* d'Oxylos. De la statue mentionnée par Strabon, pas un mot.

Qu'était donc devenue cette statue?

Pausanias n'était pas homme à négliger un pareil monument; s'il n'a pas parlé de cette statue, c'est qu'il ne l'a pas vue, et s'il ne l'a pas vue, c'est qu'au IIe siècle après notre ère on ne la montrait plus. Entre Strabon et Pausanias il y a un espace de temps suffisant pour admettre la possibilité d'une telle disparition; nous avons même beaucoup plus de marge encore, car Strabon ne parle pas de cette statue *de visu*, il ne fait que reproduire ce qu'en avait dit le célèbre historien Éphoros. Voilà qui nous fait remonter au IVe siècle avant J. C.; dans un intervalle de plus de cinq siècles il y a place pour bien des accidents. Le plus naturel semblerait donc de supposer que la statue avait disparu. Mais, on le sait, ce ne sont

point seulement les reliques matérielles du passé qui ont à souffrir du temps; les traditions n'en sont pas moins rudement atteintes, seulement, au lieu de se dégrader, de tomber en ruines, de périr comme le bois, la pierre ou le métal, elles subissent, et plus rapidement encore, l'altération de toute chose organisée et vivante, elles se décomposent et se transforment. A ce compte la statue d'Oxylos pourrait bien avoir survécu à la personnalité plus ou moins historique qui se rattachait anciennement à elle, et, après une période d'oubli, être devenue, sous certaines influences que je vais essayer d'indiquer, la base de nouvelles combinaisons mythologiques.

Serait-il trop hardi de supposer que la statue dite d'Oxylos à l'époque d'Éphoros n'est autre chose que la statue dite de Satrapès à l'époque de Pausanias, et vue par celui-ci *dans la partie de la ville la plus fréquentée?*

D'abord ce lieu si fréquenté, n'est-ce pas l'agora, la place publique où s'élevait autrefois notre statue d'Oxylos? Mais, dira-t-on, l'inscription accompagnant cette statue aurait dû, par sa présence seule, prévenir toute déviation de la légende, frapper au moins l'attention d'un observateur aussi consciencieux et aussi intelligent que Pausanias, lui permettre même de rectifier la légende. On peut répondre à cela que cette inscription avait eu tout le temps de s'effacer en cinq cents ans; qu'on avait pu même la supprimer intentionnellement pour des motifs que nous verrons; ou bien encore, si l'inscription, comme

c'est présumable, était gravée sur la base de la statue, — c'était le cas pour la statue d'Aitôlos en Étolie faisant comme le pendant de celle-ci selon Éphoros, — cette statue avait pu être déplacée, séparée de sa base et perdre pour ainsi dire son état civil. Rappelons-nous qu'il est question d'un *déplacement* dans l'histoire de la statue de Satrapès; point n'est besoin de la faire venir du Samicon. N'avons-nous pas tout près de là, dans l'agora d'Élis, le *Mnêma*, le tombeau d'Oxylos, dont Pausanias parvient à grand' peine à obtenir le nom, cette espèce de *sacellum* ouvert à tous les vents, un simple toit soutenu par des colonnettes de bois? Que pouvait abriter un édifice de ce genre si ce n'est une statue? Or Pausanias n'en mentionne aucune. S'il avait bien cherché il aurait peut-être retrouvé sous ce toit désert le socle abandonné de la statue d'Oxylos, qui avait à la fois changé de place et de nom, et, sur le socle, cette inscription qui n'était plus que l'épitaphe d'un mythe défunt.

Cette conjecture serait assurément beaucoup plus solide, ou si l'on aime mieux, moins fragile, si l'on parvenait à établir que la légende avait un intérêt particulier à rejeter le nom d'Oxylos : l'instinct populaire est plus qu'on ne croit guidé dans ses erreurs historiques, dans ses oublis comme dans ses glorifications, par des haines et des prédilections inconscientes.

Que représente Oxylos dans la tradition éléenne? La conquête. Il appartient à une race bannie, personnifiée dans Aitôlos, un ancien roi de l'Élide qui,

« nourri sur les bords de l'Alphée, » est expulsé du Péloponèse pour cause d'homicide involontaire et s'empare de l'Étolie sur les Curètes. Oxylos, son descendant à la dixième (?!) génération, est mis à la tête de la grande invasion dorienne, et reçoit, dans le partage du Péloponèse, l'Élide d'où il était, ou d'où il prétendait être sorti par ses ancêtres. Il apparaît comme fondateur d'Élis. Mais il est un autre personnage qui pourrait à bien plus juste titre revendiquer cette fondation : c'est Éleios, qui donne son nom aux Éléens, antérieurement appelés Épéens (Pausanias, p. 228; *Etymol. magn.* 426, 12). Le nom d'Éleios surgit aux deux moments décisifs de l'histoire éléenne. C'est un Éleios (fils de Poseidon) qui succède à Aitôlos chassé; c'est encore sous un Éleios (fils d'Amphimachos) qu'a lieu le retour d'Oxylos avec les Doriens.

Oxylos et Éleios s'offrent donc à nous comme les deux termes d'un antagonisme : il y a dans cette opposition individuelle la marque d'un conflit entre deux races ou deux partis. L'invasion d'Oxylos avait réussi; mais les envahisseurs eurent beau essayer de se rattacher par des généalogies contestables à la race autochthone, de se la concilier en respectant ses antiques coutumes (Pausanias, p. 231), ils ne durent pas moins demeurer des étrangers et des maîtres, c'est-à-dire une race deux fois ennemie.

Cette hostilité contre ce que signifiait le nom d'Oxylos se révèle dans un détail assez curieux : les Éléens avaient contre le mulet un préjugé religieux

tout particulier, que j'aurai à examiner de près tout à l'heure; cette superstition caractéristique rencontre dans la légende d'Oxylos son application, sinon son explication : un oracle avait dit que les conquérants doriens devaient prendre pour chef un *homme à trois yeux;* Oxylos qui conduisait à ce moment un *mulet* borgne, se trouva remplir cette condition (Pausanias, p. 231). D'après une variante c'est Oxylos qui était borgne, tandis que le mulet avait ses deux yeux.

On pourrait peut-être, en s'aidant de ces considérations, tracer à peu près ainsi l'évolution de la légende :

Primitivement, la statue d'Élis aurait représenté, ou passé pour représenter (à l'époque d'Éphoros), le conquérant étolien Oxylos sous la forme héroïque d'un jeune guerrier appuyé sur sa lance et dont on pouvait dire, comme le disait de son ancêtre Aitôlos l'inscription gravée à ses pieds : *δορὶ πολλὰ καμών.*

Plus tard le souvenir d'Oxylos s'obscurcit, soit spontanément, soit sous l'influence d'un sentiment de réaction nationale; la statue est peut-être déplacée, séparée de sa base; l'inscription est effacée ou reste à l'état de lettre morte.

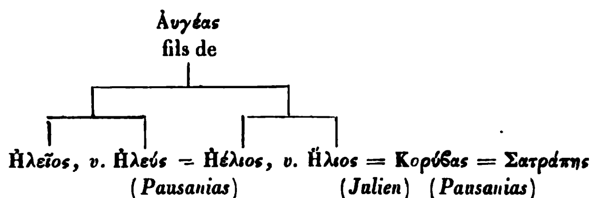
Alors l'imagination populaire s'empare de cette statue disponible, anonyme; sollicitée probablement par certaines analogies iconographiques, cédant au goût du jour, elle veut y voir une divinité exotique en vogue chez ses voisins, et dont l'étrangeté même ne pouvait que mieux dérouter d'importuns souvenirs.

Mais comment expliquer ce caprice de la légende qui de tant de héros va choisir Satrapès? Si, à l'instigation des Patréens, adorateurs d'Attis, elle croit reconnaître Attis dans cette idole, pourquoi ne pas l'appeler Attis? Pourquoi, parmi les divers vocables de ce dieu oriental, aller prendre une variante aussi spéciale, disons le mot, aussi baroque, puisque nous sommes en Grèce, que le vocable de Satrapès-Korybas?

Il est téméraire de vouloir tout expliquer. Cependant voici une nouvelle donnée qui pourrait bien être le fil subtil ayant servi à coudre ces lambeaux mythologiques si disparates.

Le héros éponyme des Éléens, cet **Ἠλεῖος** (Pausanias, V, 3, 4; Arist. *Schol. Il.* II, 688) ou **Ἠλεύς** (*Etymol. magn.* 426, 12), que nous avons vu opposé à l'élément étolo-dorien, semble dans plusieurs cas s'être positivement confondu avec **Ἠέλιος** ou **Ἥλιος**: ainsi par exemple Augias, roi d'Élide, est le fils de **Ἠλεῖος**, *ou suivant d'autres, de* **Ἥλιος**. C'est Pausanias lui-même qui nous l'apprend : **παρατρέψαντες τοῦ Ἠλείου τὸ ὄνομα, Ἡλίου φασὶν Αὐγέαν παῖδα εἶναι** (V, 1, 9). Ce texte catégorique nous montre qu'il ne s'agit pas ici d'une variante spontanée, l'altération est *intentionnelle*, préméditée : les Éléens *changeaient* le nom de **Ἠλεῖος** en **Ἥλιος**. A quelle fin? N'avons-nous pas vu un peu plus haut qu'à l'époque de Julien Korybas était expressément identifié avec **Ἥλιος**: **Κορύβας μὲν ὁ μέγας Ἥλιος**? Adorer Korybas-Satrapès, comme le faisaient les Éléens, équivalait donc à

adorer Hélios; mais alors cet Hélios, c'était pour les Éléens le héros national Éleios, le rival d'Oxylos!



Voilà une rencontre bien opportune pour être fortuite.

Est-ce que par hasard la légende, obéissant à ces sourdes, aveugles, mais tenaces revendications de l'instinct populaire, n'aurait pas à un certain moment opéré un transfert direct au détriment d'Oxylos et au profit d'Éleios? N'aurait-elle pas pour ainsi dire gratté sur cette sorte de palimpseste iconographique le nom du vainqueur étranger, du conquérant qui se vantait d'avoir fondé Élis, pour y inscrire celui du vaincu éléen, du roi national, héros éponyme de l'Élide?

Dans cette hypothèse, c'est une paronomasie grossière tant qu'on voudra, invraisemblable même, mais indiscutable cependant, puisqu'elle est avouée, qui aurait permis de passer de Éleios à Hélios; c'est par cette brèche onomastique que se seraient introduits à leur tour Korybas, Attis, Satrapès avec tout leur cortége de cérémonies et de fables orientales. Pausanias, ne l'oublions pas, nous avertit de la façon la plus nette que Satrapès est un *nom d'emprunt*.

Une telle polyonymie ne pouvait qu'être favorisée par le trouble d'une tradition faussée dans son principe et ayant un intérêt inavoué à accumuler les obscurités sur cette fraude.

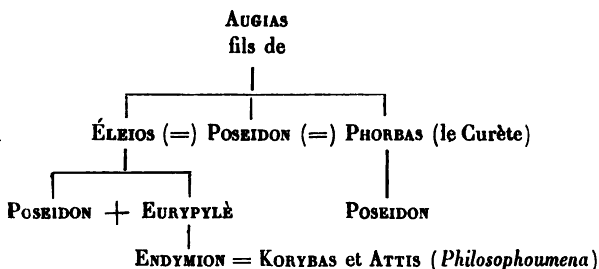
L'attribution dubitative de cette statue à Poseidon, attribution notée comme nous l'avons vu par Pausanias, est peut-être une trace de cet état intermédiaire de la légende alors qu'elle appelait notre statue Éleios; Éleios, en effet, est le fils de Poseidon (Pausanias, p. 222; Arist. *Schol. Il.*), et même, par moment, il est *Poseidon* en personne dans ses fonctions paternelles, puisque Augias, le roi d'Élide, est indifféremment *le fils d'Éleios* ou *le fils de Poseidon*. Augias a encore quelquefois pour père un troisième personnage qui se comporte tout à fait comme Éleios, c'est Φόρϐας; Phorbas lui aussi, tout en jouant le rôle paternel de Poseidon à l'égard d'Augias, se présente également d'autre part comme le fils de Poseidon; il est de plus, dans cette dernière condition, le *roi des Curètes* (*Etym. magn.* 798, 26; Eustathe, p. 1156, *Schol. Eurip. Phœn.* 854; Suidas, *s. v.* Φορϐαντεῖον).

Il ne faut pas négliger ce fait de l'apparition des Curètes, antiques adversaires d'Aitôlos, l'ancêtre d'Oxylos, dans le mythe de Phorbas (équivalent d'Éleios, puisqu'il a le même père et le même fils que lui; cf. aussi Φόρϐας et Κύρϐας).

Ce fait a pu faciliter en une certaine mesure le passage d'Éleios à Korybas, *l'un des Curètes*, selon Strabon (*l. c.*), passage assuré d'ailleurs par une autre voie.

En outre, Éleios est petit-fils, par sa mère Eurypylè, d'Endymion, que nous avons vu assimilé par les *Philosophoumena* à Attis et Korybas; nouveau circuit qui nous ramène encore à notre point de départ.

Un coup d'œil jeté sur ce tableau suffit pour montrer comment l'appellation de *Statue de Poseidon*, donnée à l'idole d'Élis, équivaut à l'appellation de *Statue de Éleios*:



On peut même se demander si la légende, pivotant autour de cette statue hétéronyme, n'a pas, en substituant le nom d'Éleios à Oxylos, opéré en réalité, sans qu'elle s'en doutât peut-être, une espèce de restitution. L'esprit populaire a de ces sortes de mouvements réflexes plus sûrs que tous les raisonnements de la critique. La statue d'Élis, avant même d'être attribuée à Oxylos, avant d'avoir reçu le socle avec l'inscription affirmant cette attribution, n'aurait-elle pas appartenu à quelqu'un de ces héros de l'Élide, objets d'une vénération nationale respectée par Oxylos comme nous l'apprend Pausanias? Parmi ces divinités héroïques, Pausanias mentionne Augias, le fils d'Éleios, dont les cérémonies existaient encore

de son temps; Oxylos crut même devoir rendre des honneurs particuliers à celui qu'il avait dépouillé et qu'en cet endroit Pausanias n'appelle plus Éleios, mais Δῖος : Καὶ Δίῳ τε ἀπένειμε γέρα καὶ ἥρωσι τοῖς τε ἄλλοις κατὰ τὰ ἀρχαῖα ἐφύλαξε τὰς τιμὰς καὶ Αὐγέᾳ τὰ ἐς τὸν ἐναγισμὸν ἔτι καὶ ἐς ἡμᾶς αὐτῷ καθεσίηκότα (p. 231 et 232; cf. p. 246 : culte de Pélops).

Oxylos à son tour a pu être traité de la même façon et adoré sous les traits de quelque antique idole indigène jusqu'au jour où son nom aura disparu pour faire ou refaire place à celui d'Éleios. Ce serait donc à ce fonds primitif de croyances indigènes qu'il conviendrait de faire remonter le culte spécial rendu à la statue dite de Satrapès avec des formes empruntées plus tard aux rites orientaux, alors à la mode.

Il y aurait eu, par conséquent, dans ce système, non pas identité essentielle, mais assimilation entre le prétendu Satrapès d'Élis et le Satrapès de Maʿâd, assimilation déterminée par des attractions mythiques, onomastiques et très-probablement iconographiques. L'adaptation opérée par la tradition éléenne, bien qu'erronée en principe, n'en constitue pas moins pour nous un enseignement précieux, puisqu'elle nous fournit, par voie de comparaison, des éléments d'information sur les caractères externes et internes du Satrapès asiatique qu'elle avait en vue.

Nous allons constater, en revenant sur le terrain phénicien, que ces indications s'accordent bien avec la réalité.

VII.

SATRAPÈS ET LE DIEU SUPRÊME DU LIBAN.

A l'époque où fut gravé le texte de Maʿâd, le vaste syncrétisme qui s'opéra en Syrie et fondit ensemble les dieux majeurs de l'Orient, Tammouz, Adonis, Osiris, Mithra, Attis, etc. était déjà sinon consommé, du moins commencé. Ces assimilations sont trop connues pour que j'en reproduise ici les preuves surabondantes, trop obscures et nées de procédés, sinon de causes, trop arbitraires pour que j'essaye de les expliquer [1].

Ce que nous en savons suffit néanmoins pour nous autoriser à chercher si, derrière ce *Satrapès* de Maʿâd recouvrant lui-même Korybas et Attis, ne se cache pas Adonis, l'Attis syrien, le dieu suprême adoré dans

[1] Je me contenterai de citer un passage des *Philosophoumena* où nous voyons apparaître notre Korybas à côté même d'Adonis et d'autres divinités, comme équivalent d'Attis aux mille formes; c'est la curieuse invocation :... *Χαῖρε... Ἄττι... σὲ καλοῦσι μὲν Ἀσσύριοι τριπόθητον Ἄδωνιν, ὅλη δ' Αἴγυπτος Ὄσιριν ἐπουράνιον μηνὸς κέρας, Ἕλληνες σοφίαν, Σαμοθρᾶκες Ἄδαμ σεβάσμιον, Αἱμόνιοι Κορύβαντα... πολύμορφον Ἄττιν* (p. 118, éd. Miller). Comparez encore pour l'identité d'Attis et d'Adonis : *Καλοῦσι δὲ Ἀσσύριοι τὸ τοιοῦτον Ἄδωνιν ἢ Ἐνδυμίωνα [ἢ Ἄττιν]* (p. 145). Cet Endymion ainsi rapproché d'Attis occupait, du reste, une place importante dans les légendes nationales des Éléens (Pausanias, p. 228). Voyez aussi les fines railleries de Lucien contre l'introduction en Grèce de ces divinités orientales, Attis, Korybas, Sabazius, Mithra : *Ἀλλ' ὁ Ἄττις γε, ὦ Ζεῦ, καὶ ὁ Κορύβας καὶ ὁ Σαβάζιος πόθεν ἡμῖν ἐπεισεκυκλήθησαν οὗτοι ἢ ὁ Μίθρης ἐκεῖνος ὁ Μῆδος ὁ τὸν κάνδυν καὶ τὴν τιάραν, οὐδὲ ἑλληνίζων τῇ φωνῇ, ὥστ' οὐδ', ἢν προπίῃ τις, ξυνίησι;* (Lucien, *Deorum Conc.* LXXIV, 9.)

tout le Liban, c'est-à-dire dans la région où est situé Maʿâd[1].

Nous sommes conduits ainsi par une série d'inductions jusqu'à une proposition dont M. E. Renan avait la claire et entière intuition lorsqu'il disait, en parlant de ce Satrapès : « Je pense que c'est une forme du dieu suprême ou d'Adonis. »

On peut, je crois, sans y atteindre tout à fait, se rapprocher encore davantage de ce point terminal où tendent à se croiser les voies de l'*a priori* et de l'*a posteriori.*

A une vingtaine de kilomètres au sud de Maʿâd, à Ghinè, on remarque deux bas-reliefs sculptés sur le rocher et représentant, le premier, un homme armé d'une lance, combattant un ours qui le charge; le second, « un personnage debout, appuyé sur une lance ou sceptre, et d'une attitude calme » (accompagné de deux chiens).

M. Renan, se guidant sur la présence, immédiatement à côté de cette scène, d'une femme dont le geste expressif traduit la douleur, et comparant à ces représentations des bas-reliefs analogues sculptés un peu plus au nord, à Machnaka, vers le fleuve Ado-

[1] Pour la juxtaposition d'Attis et d'Adonis, voyez notamment Plutarque, *Amatorius*, XIII, v : *Ὥσπερ Ἄττai τινὲς καὶ Ἀδώνιοι λεγόμενοι*, et Porphyre, III, 110 : *Ἄττις καὶ Ἄδωνις τῇ τῶν καρπῶν εἰσιν ἀναλογίᾳ προσήκοντες.*

Il est assez curieux de rapprocher de l'équation *Satrapès* = *Poeidon* établie par Pausanias, et où l'on peut remplacer Satrapès par Adonis, l'existence d'un *Ποσειδῶν Ἀδωναῖος*, à côté d'une Aphrodite *Ἀδωναίη* (Hesychius. — *Orph. Argonaut.*, xxx).

nis, propose de reconnaître dans ce sujet, qui me semble d'ailleurs avoir ici une appropriation funéraire, la mort d'Adonis et le désespoir de Vénus[1].

Nous aurions donc en plein Liban, à une distance relativement faible de Ma'âd, une représentation authentique de l'*Adonis armé*, au repos, *s'appuyant sur sa lance*, dans une attitude qui, sans être identique à celle du Satrapès d'Élis, la rappelle sensiblement.

Voilà encore un pas de plus fait en avant vers le Satrapès de Ma'âd.

C'est ici le lieu de se demander d'où peut provenir ce nom de *Satrapès* si profondément marqué au sceau de l'influence perse. Cette question ne concerne pas la Grèce, car là il s'agit évidemment d'une importation de toutes pièces, de l'introduction d'un dieu dont le nom et les attributs avaient été préalablement constitués dans un milieu autre. Au IIe siècle de notre ère, nous voyons dresser dans tout le Péloponèse des autels à quantité de divinités étrangères[2], dont le développement, entièrement achevé à l'époque de leur transplantation, ne doit rien ou ne doit guère au sol hellénique.

Il n'en est pas de même pour la Phénicie; il nous faut comprendre comment sur le dieu local de Ma'âd, à quelque essence mythologique qu'il appartienne, est venu se greffer ce titre emprunté à la langue officielle de l'administration perse, et surtout comment un pareil titre hellénisé a pu se maintenir jusqu'à la

[1] E. Renan, *Mission*, p. 288, 292. Cf. pl. XXXIV, XXXVIII.
[2] Nous en aurons quelques-unes à énumérer tout à l'heure.

date relativement basse où nous fait descendre notre inscription.

S'il s'agissait d'une époque plus ancienne, du temps où la domination perse s'étendait toute puissante sur la Syrie divisée en satrapies, nous serions moins embarrassés.

On comprendrait sans difficulté cette espèce d'apothéose du Satrape perse, au moment, par exemple, où fut gravée la stèle de Djebaïl (*Byblos*, non loin de Maʿâd), ce curieux monument où nous voyons un des petits souverains sémitiques de la côte de Syrie qui régnaient sous la tutelle du satrape de la province, le roi de Byblos, Yehaumelek, *costumé à la persane*[1], faisant une libation à sa déesse, la Baalat de Byblos. Il est clair qu'alors le satrape devait représenter, pour tous ces roitelets indigènes qui prenaient modèle sur lui, l'autorité suprême au lieu et place du grand roi lui-même; on pouvait donc lui assimiler assez naturellement une divinité qui jouait dans le panthéon local un rôle hiérarchique analogue, le seigneur et maître du Liban, le *Baal-Lebanon* enfin. A quelque moment que cette qualification soit passée du protocole politique dans le rituel religieux, il semble bien probable qu'elle a dû toujours viser dans le Satrape non pas le gouverneur subordonné, le simple fonctionnaire relevant de la cour achéménide, mais l'arbitre et le chef des principicules régionaux. Pour le commun du peuple,

[1] M. de Vogüé, *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1875, p. 27 et 37.

qui a toujours peine à concevoir l'autorité à plusieurs degrés, le Satrape était le maître de son maître à lui; le vice-roi cachait et faisait oublier le roi des rois dans sa capitale lointaine.

La parité établie, dès les temps anciens, entre les Corybantes et les Cabires, nous ramène par un chemin détourné, mais en somme praticable, au point qui nous intéresse spécialement.

Le passage de Sanchoniathon cité plus haut nous prouve formellement que les Phéniciens envisageaient les Corybantes comme l'équivalent des Cabires; de sorte que notre Korybas-Satrapès de Maʿâd nous introduit dans cette grande et ondoyante famille des Cabires phéniciens. Il est par conséquent le frère d'Echmoun, le huitième Cabire, autrement dit d'Asklepios, le **Βασιλεύς**, le **Βασιλεὺς μέγας**, le **Δεσπότης**, qui partageait avec Zeus lui-même, à qui souvent on l'incorporait (**Ζεὺς Ἀσκληπιός**), ce titre souverain de **Βασιλεύς**; la qualification de **Σατράπης** vient tout naturellement prendre place à la suite de ces surnoms.

N'oublions pas non plus cet **Ἄδωδος** qui n'apparaît qu'une fois dans Sanchoniathon à côté d'Astarté, la très-grande, et de Zeus Demarous, comme **Βασιλεὺς θεῶν**[1] *le roi des Dieux.*

Cette dernière locution nous montre bien qu'il faut entendre par ces diverses expressions synonymes la suprématie sur les dieux et non pas sur les hommes.

[1] M. de Vogüé, *loc. cit.* p. 34.

C'est dans cette haute acception qu'il convient, je crois, de prendre le vocable de *Satrapès;* il s'agit du gouverneur céleste non pas des hommes seulement, cela va de soi, mais surtout, et avant tout, des dieux eux-mêmes.

Il est permis d'éclairer à cette lumière le nom du *Moloch* biblique, et aussi ceux de *Baal* et d'*Adonis*[1], qui tous impliquent une idée de royauté, de pouvoir souverain, s'exerçant particulièrement, à mon sens, sur leurs congénères[2]. Il y a toujours eu, d'ailleurs, chez les Orientaux entre la conception de l'autorité royale et celle de l'autorité divine les plus proches affinités; ils ont fait leurs dieux à l'image de leurs monarques et refait leurs monarques à l'image de leurs dieux[3].

Ici se révèle dans toute sa force l'idée fondamen-

[1] Hesychius, *s. v.: Ἄδωνις δεσπότης ὑπὸ Φοινίκων καὶ Βόλου ὄνομα.* Si l'on admet avec Movers l'assimilation particulière d'Echmoun et d'Adonis, on notera: 1° que l'*Asklépios* hellénique, représentant incontesté d'*Echmoun,* reçoit précisément ce titre de Δεσπότης; 2° que, dans plusieurs inscriptions phéniciennes, Echmoun est qualifié de *Adon* (trente-huitième et trente-neuvième *Citiensis,* trilingue de Sardaigne), et est par conséquent traité sur le même pied que les divers *Baals,* les *Resephs, Melqarth,* et autres.

[2] On peut encore comparer la qualification d'Ammon sur le marbre de Ghemblik (Bithynie), *prince des immortels, κοίρανος ἀθανάτων* (*Musée du Louvre, Inscriptions grecques,* n° 1). Le dieu suprême asiatique, l'*Ilou* assyrien (=Kronos=*El*), est aussi le *maître ou chef des dieux.* Il était figuré avec les attributs de la royauté (notamment avec la *tiare*), ainsi que Bel lui-même, son émanation directe.

[3] Le mot אדן appartient aussi bien, chez les Sémites, au protocole royal qu'au protocole divin. Voy. *Inscription de Larnax Lapithou,* et la première d'*Oumm el-'Awâmid* (E. Renan, *Mission,* p. 720 et suiv.).

tale des cultes sémitiques, qu'on peut justement appeler monothéisme, mais qu'il ne faut pas confondre avec ce que l'on pourrait nommer *hénothéisme;* cette idée semble avoir pour origine moins un principe philosophique supérieur que le besoin instinctif d'établir dans le domaine religieux ce despotisme hiérarchique qui est l'essence même de la société orientale. Dans cette innombrable armée des dieux sémitiques, qui, tous les jours, grâce aux découvertes de la science, s'augmente de nouvelles recrues, chacun prétend être le chef, le maître suprême à l'exclusion de ses rivaux; ce sont autant de divinités jalouses qui ne tolèrent personne au-dessus ou à côté d'elles, mais qui souffrent des inférieurs parce qu'elles les dominent, même des concurrents, pourvu qu'elles les écrasent; le vide qu'elles exigent autour d'elles est l'isolement qui sied à la majesté, et non la solitude. Le panthéon sémitique fait à première vue l'effet d'un panthéon de dieux uniques : à vrai dire, ce ne sont que des dieux *seuls.* Le polythéisme des Sémites est à celui des Hellènes comme l'esprit d'autocratie, qui a fait les grands empires asiatiques, est à l'esprit d'indépendance en même temps que de solidarité qui a fait les petites républiques grecques. Au fond ces deux mondes religieux diffèrent moins par leur formation que par leur mode de gouverner.

Cela suffit à la rigueur pour expliquer l'origine de ce vocable bizarre de Satrapès où sous le dieu perce le préfet. Mais pour quelles raisons un tel vocable, doublement étranger, puisqu'il appartient étymologique-

ment à la Perse, orthographiquement à la Grèce, s'est-il conservé dans les croyances populaires du Liban ?

C'est que la Perse a laissé dans l'histoire de la Phénicie une empreinte profonde et durable.

A Hosn Suleyman, l'antique Bætocæcé, située à la hauteur de Tortose (*Antaradus*), nous avons le texte lapidaire d'un rescrit impérial par lequel Valérien et Gallien confirment aux habitants de Bætocæcé les priviléges qui leur avaient été accordés *ab antiquo* par les rois séleucides de Syrie. A la suite de ce rescrit est reproduite la teneur d'une lettre d'Antiochus à Euphemus, où il est question de la *Satrapie d'Apamée*, *τῆς περὶ Ἀπάμιαν σατραπείας*[1].

Strabon[2] nous apprend, d'après Posidonios, que la Séleucide, comme la Cœlé-Syrie, était divisée en quatre *satrapies*.

Ainsi ce nom de *satrapie* avait résisté à la conquête macédonienne et survécu à la chute de l'empire perse; il n'y a donc point lieu d'être surpris si le titre même de *Satrapès* offre une égale ténacité. L'appropriation religieuse qu'il avait subie ne pouvait qu'en favoriser la conservation.

VIII.

LES DIEUX-RÉGENTS DE BABYLONE.

Le sixième chapitre de Baruch, connu aussi sous le nom de *Lettre de Jérémie*, contient quelques ren-

[1] Waddington, *Inscript. grecques et latines de la Syrie*, n° 2720, *a*.
[2] Strabon, XVI, 2, 4.

seignements propres à jeter du jour sur l'origine et le culte du dieu Satrapès.

L'auteur de ce document nous fait une description animée et pittoresque des cérémonies babyloniennes. J'ai déjà cité le passage où il est question des vêtements de pourpre dont on habillait les statues des dieux.

Immédiatement après ce détail[1], l'auteur nous montre une de ces idoles *tenant un sceptre comme un homme juge d'une région*, *σκῆπτρον ἔχει ὡς ἄνθρωπος κριτὴς χώρας*. Ce *judex regionis*, ce *chofeṭ* armé du *chebeṭ* ou bâton de commandement[2], est l'équivalent d'un véritable roi, d'un de ces *βασιλεὺς χώρας* dont il est question plus bas[3].

Ce n'est pas ici le moment de rechercher la date de la composition de la lettre de Jérémie et les cultes qu'elle a proprement en vue; mais il faut avouer que cette description et cette définition s'appliqueraient à merveille à notre *Satrape*, somptueusement vêtu et appuyé sur sa lance.

Ce type de divinité fait songer à ces grands officiers de la cour de Perse, ces Σκηπτοῦχοι, ces gou-

[1] Baruch, VI, 13.

[2] Pour admettre le caractère d'insigne hiérarchique inhérent au *δόρυ* sur lequel s'appuie la statue d'Élis, il suffit de se rappeler que *δόρυ* est à la fois la *lance* et le *sceptre*, et de comparer en particulier ce que Pausanias nous raconte au sujet du *σκῆπτρον* d'Agamemnon adoré par les Chéronéens comme une espèce de dieu, sous le nom de *δόρυ* (IX, 40, 11).

[3] Baruch, VI, 52. Pour la synonymie de שפט et מלך, comparez Amos, II, 3, à I, 15; voy. aussi les observations de Movers (*Das phœn. Alterth.* II, I, 536).

verneurs porte-sceptres, rois au petit pied dans leurs Σκηπτουχίαι[1].

Toutes ces images sont bien conformes à ce que nous savons des dieux de Ninive et de Babylone, de cet Ilou maître et chef des dieux qui portait la tiare royale; de son émanation immédiate Bel, le père des dieux, également revêtu des insignes royaux; de Mérodach, le juge suprême; de Nébo le porte-sceptre, etc. Autant de traits caractéristiques qui nous sont fournis par la région même vers laquelle nous reporte la nationalité si accusée du nom de *Satrapès*[2].

[1] Xénophon, *Cyrop.* VIII, 1, 38; *Anabase*, I, 6, 11; VIII, 28, etc. Strabon, p. 425, 48; 427, 18. Dans une certaine littérature grecque tout imprégnée d'idées orientales, ce titre de Σκηπτοῦχος est décerné à Zeus et à Aphrodite (*Hymnes Orphiques*, 15, 16, 18, 3; 55, 11. Cf. Tryphiodore, 267).

[2] On pourrait peut-être, sans être taxé de trop grande subtilité, voir une trace du sens religieux attribué au vocable *Satrapès* dans un passage de Fl. Josèphe (*Ant. J.* X, 11, 4) où il évalue le *nombre des satrapies créées par Darius à 360, juste.* Ce chiffre de 360 est invraisemblable comme quantité; il m'est de plus suspect à un autre titre : il coïncide avec le nombre des divisions du cercle chaldéen (dans le temps et dans l'espace), et, par conséquent, avec celui des 360 génies ou chefs, véritables satrapes présidant individuellement à chacun des 360 degrés qui le composaient, espèces d'anges gardiens qu'on retrouve dans les 360 dieux de la mythologie orphique, dans les Éons gnostiques, etc.

Il est au moins permis de croire que les 360 satrapes institués par Darius, selon Josèphe, s'ils ont jamais existé, ont pour prototype conventionnel les 360 satrapes symboliques, divins. C'est ainsi qu'on avait modelé la division des 36 nomes égyptiens sur celle des 36 décans du cercle, qualifiés de *dynastes*, *gouverneurs*, etc. et assimilés à diverses divinités.

Dans le vers de Manilius (V, 39) :

Ἠέλιος σατράπας μεσσουρανέων ἐπιδείξει,

IX.

TRACES D'UNE INFLUENCE SÉMITIQUE DANS L'ÉLIDE.

L'origine orientale du Satrapès adoré à Élis ne peut plus guère faire l'objet d'un doute après ce que nous venons de voir, et le rapport de cette divinité avec celle de Maʿâd semble désormais évident.

Ici se pose de nouveau la question que nous avions provisoirement écartée : comment et quand le culte de ce dieu Satrapès a-t-il pu s'implanter à Élis?

Si l'on prenait le récit de Pausanias au pied de la lettre, c'est par le Samicon de Triphylie, c'est-à-dire par voie de mer, qu'aurait eu lieu l'importation du culte, peut-être même de la statue de cette divinité phénicienne, ou du moins née en Phénicie au contact d'un élément perse. Nous avons examiné divers indices qui tendraient à faire croire plutôt à une adaptation faite à l'instigation d'une tribu voisine, celle des Patréens. Il est difficile d'arriver à une entière certitude sur ce point.

Tout ce que nous pouvons constater, c'est l'existence en Grèce, notamment dans le Péloponèse, à l'époque de Pausanias, au IIe siècle de notre ère, d'une extrême diffusion de rites et de croyances venus de l'Orient. Les preuves en sont nombreuses; il suffit de parcourir l'ouvrage de l'érudit voyageur pour

l'emploi du mot σατράπας pour qualifier les chefs dont la naissance est signalée par la présence du *soleil* au zénith, n'est peut-être pas indifférent, d'autant plus que les doctrines astrologiques exposées par Manilius dans ce morceau ont une origine orientale certaine.

en relever d'incontestables. La difficulté est de classer chronologiquement ces influences, de faire la part de ce qui est ancien et de ce qui l'est moins; il y a tel détail qui nous fait remonter, comme nous l'allons voir, à des périodes reculées de l'histoire de la Grèce, tel autre au contraire qui nous fait descendre jusqu'aux plus récentes impulsions imprimées à l'Occident par cet esprit asiatique toujours en mouvement.

L'écart entre ces divers ordres de faits est souvent considérable, et il est d'autant plus malaisé de le mesurer que les couches d'origine étrangère qui se sont superposées, à des époques différentes, se sont plus d'une fois pénétrées, précisément parce qu'elles étaient de même nature.

Néanmoins, il y a dans le nombre certains cas dont l'antiquité s'impose et qui suffisent à nous montrer que le Péloponèse, lui aussi, a été largement ouvert, et de bonne heure, aux idées et aux choses venues de l'Orient.

Bien entendu, le seul aspect du nom de *Satrapès* et les nécessités historiques qu'il comporte font comprendre que l'introduction de cette divinité en Grèce est loin d'appartenir à cette première phase. Mais il n'est pas sans intérêt de constater que l'Élide offrait un fonds travaillé depuis longtemps par l'action de l'Orient et éminemment propre à recevoir ce rejeton de la mythologie phénicienne.

Voici à ce sujet quelques indications que j'esquisse en passant, sans tenter aujourd'hui de les mettre en

perspective chronologique à leurs différents plans historiques. Je suis principalement le texte de Pausanias[1].

L'ancêtre fabuleux des Éléens, Éléios ou Éleus était, comme nous l'avons vu, le père du fameux Augias, qui tient une place importante dans le cycle d'Héraclès[2]. Héraclès conquit l'Élide avec les Argiviens, les Thébains et les Arcadiens; c'est à cette victoire qu'est due l'institution des jeux olympiques assurant à l'Élide un rôle considérable dans l'histoire de la Grèce.

Ici le héros, qui personnifie si souvent le monde phénicien, apparaît dans le rôle d'importateur d'arbres: il plante sur les bords de l'Alphée des arbres pour ombrager cette région exposée au soleil[3]. L'olivier

[1] Pausanias, liv. V, p. 227 *et seq.* (éd. Didot).

[2] Le mythe des étables d'Augias nettoyées par Hercule, qui y fait passer un fleuve de l'Élide, le Ménios, le Peneios ou l'Alpheios, pourrait bien avoir eu pour point d'attache, en ce qui concerne ce dernier fleuve, la paronomasie purement superficielle, je n'ai pas besoin de le dire, de אלף, *bœuf*, et Ἀλφειός. La légende nous montre Hermès conduisant les *bœufs* dérobés à Apollon, sur les bords de l'Alphée (*Hymn. Homer.* II). On assurait encore à l'époque de Strabon (p. 225) qu'il y avait une communication souterraine entre l'*Alphée* et la source d'Aréthuse dans l'île d'Ortygie, en face de Syracuse; on alléguait comme preuve que si l'on immolait des *bœufs* à Olympie (sur l'*Alphée*), la source d'Ortygie se troublait: n'oublions pas que les *bœufs* d'Apollon sont appelés *Ortygiæ boves* (Ovide, *Fastes*, v, 592), probablement par allusion à Delos-Ortygie. Cette prétendue communication, affirmée dans un oracle de Delphes que nous a conservé Pausanias, avait donné naissance à la fable de la nymphe Aréthuse fuyant à Ortygie pour se dérober à la poursuite amoureuse du chasseur Alphée (Pausanias, p. 236).

[3] Pindare, *Olymp.* 3, 13.

sauvage et le peuplier blanc qu'il avait apportés des régions hyperboréennes et de Thesprotie étaient en grand honneur chez les Éléens.

Ce détail prend une signification particulière si on le rapproche du suivant.

Au nombre des choses remarquables de l'Élide, Pausanias cite le *byssus, qui ne pousse absolument que là et nulle part ailleurs en Grèce*. Ce byssus ne le cédait en rien, sous le rapport de la finesse, à *celui des Hébreux*, seulement il n'était pas aussi jaune, ou aussi blond[1]. Ailleurs Pausanias revient sur cette question en disant que le sol de l'Élide est très-fertile et produit le byssus, que l'on y sème ainsi que le chanvre et le lin[2]. La principale industrie des femmes des Patréens consistait à tisser avec ce byssus récolté en Élide des résilles et des vêtements[3]. Ainsi la matière avec laquelle étaient faits les habits dont on couvrait la statue de Satrapès ne venait pas de bien loin.

Quelle que soit la nature de la plante textile dont on tirait le byssus, tout le monde est d'accord pour

[1] Pausanias, p. 233 : *Θαυμάσαι δ' ἄν τις ἐν τῇ γῇ τῇ Ἠλείᾳ τήν τε βύσσον, ὅτι ἐνταῦθα μόνον, ἑτέρωθι δὲ οὐδαμοῦ τῆς Ἑλλάδος φύεται... ἡ δὲ βύσσος ἡ ἐν τῇ Ἠλείᾳ λεπτότητος μὲν ἕνεκα οὐκ ἀποδεῖ τῆς Ἑβραίων, ἔστι δὲ οὐκ ὁμοίως ξανθή.*

[2] Pausanias, p. 315 : *Ἡ δὲ Ἠλεία χώρα τά τε ἄλλα ἐστὶν ἐς καρποὺς καὶ τὴν βύσσον οὐχ ἥκιστα ἐκτρέφειν ἀγαθή. Τὴν μὲν δὴ κανναβίδα καὶ λίνον καὶ τὴν βύσσον σπείρουσιν ὅσοις ἡ γῆ τρέφειν ἐστὶν ἐπιτήδειος.*

[3] Pausanias, p. 351 : *Βίος δὲ αὐτῶν ταῖς πολλαῖς ἐστιν ἀπὸ τῆς βύσσου τῆς ἐν τῇ Ἤλιδι φυομένης· κεκρυφάλους τε γὰρ ἀπ' αὐτῆς καὶ ἐσθῆτα ὑφαίνουσι τὴν ἄλλην.*

reconnaître à ce tissu une origine orientale[1]. C'est le בוץ hébreu.

Rien n'est mieux fait pour révéler la trace du passage des Phéniciens en Élide que la présence d'une plante de provenance aussi caractérisée.

A côté de la culture du byssus, Pausanias (p. 232) mentionne, parmi les singularités de l'Élide, le fait que les juments ne sont pas saillies par les ânes dans l'intérieur de la province, mais seulement au dehors.

Il fait encore plus loin[2], à propos des chars attelés de mulets, allusion à cette particularité dont la cause, assurait-on, était due à une certaine *malédiction* (*κατάραν τινά*).

Pour bien comprendre la portée de cette note de voyage de Pausanias, il convient de la comparer à une assertion d'Hérodote[3] bien plus explicite, dont elle est la copie textuelle, mais abrégée.

[1] La question de savoir ce qu'était exactement le byssus a été l'objet des plus vives controverses; le lin et le chanvre sont exclus, puisque Pausanias les distingue formellement du byssus. On sait qu'on a voulu y voir quelquefois le *coton;* le texte de Pausanias permettrait d'introduire dans la question ainsi posée une donnée expérimentale; rien de plus facile que de s'assurer si le coton peut croître sous la latitude de l'Élide.

[2] Pausanias, p. 240. Ailleurs (p. 244), il dit avoir vu, entre autres sujets représentés sur la base de la statue du Jupiter Olympien, Seléné conduisant un cheval, à ce qu'il lui a semblé; mais les Éléens disaient que c'était par un mulet et non par un cheval que la déesse était traînée; ils racontaient à ce propos une assez sotte (*εὐήθη*) légende sur le mulet. Il est regrettable que Pausanias n'ait pas cru devoir nous la conserver.

[3] Hérodote (cf. Eustathe, *Géogr. gr. min.* II, 292, 293) : *Ἐν τῇ Ἠλείῃ πάσῃ τῇ χώρῃ οὐ δυνέαται γίνεσθαι ἡμίονοι, οὔτε ψυχροῦ τοῦ*

Hérodote raconte, en manifestant son étonnement, qu'il ne peut pas naître de mulets dans toute l'étendue de l'Élide et que cela n'est attribuable ni au froid, ni à quelque autre cause visible, mais provient, selon le dire des Éléens, d'une *κατάρα*. Lorsqu'arrive l'époque de la monte, on expédie les juments aux habitants circonvoisins qui les font couvrir par les ânes, et ensuite on les ramène.

Il résulte incontestablement de ces textes que les Éléens, pour des raisons d'ordre religieux, ne pratiquaient pas la mulasserie. S'agit-il d'une prohibition destinée à protéger contre un accident fâcheux les juments de race qui couraient dans les jeux olympiques, ou simplement d'une répugnance superstitieuse pour les accouplements hybrides [1]?

Quoi qu'il en soit, la même interdiction était en vi-

χώρου ἐόντος οὔτε ἄλλου Φανεροῦ αἰτίου οὐδενός. Φασὶ δὲ αὐτοὶ Ἠλεῖοι ἐκ κατάρης τευ οὐ γίνεσθαι σφίσι ἡμιόνους. Ἀλλ' ἐπεὰν προσίῃ ἡ ὥρη κυΐσκεσθαι τὰς ἵππους, ἐξελαύνουσι ἐς τοὺς πλησιοχώρους αὐτὰς, καὶ ἔπειτέν σφι ἐν τῇ τῶν πέλας ἐπιεῖσι τοὺς ὄνους, ἐς οὗ ἂν σχῶσι αἱ ἵπποι ἐν γασ7ρί· ἔπειτεν δὲ ὀπίσω ἀπελαύνουσι.

[1] Pausanias, p. 240. On sait que la saillie de l'âne sur la jument passe pour entacher les produits des sauts ultérieurs même normaux. Les Éléens, chez qui avaient lieu les jeux olympiques, devaient être fort attentifs à tout ce qui touche à l'élève du cheval. J'ai montré plus haut qu'il devait y avoir un rapport entre cette bizarre superstition et la légende du mulet néfaste d'Oxylos, le conquérant mythique de l'Élide.

Plutarque, dans ses *Quæstiones græcæ* (éd. Didot, III, 373), s'occupe de cette coutume : Pourquoi les Éléens font-ils *saillir* les juments hors de leur territoire? se demande-t-il. C'est à tort que la traduction latine de Dübner, qui n'a évidemment pas compris à quoi l'auteur faisait allusion, dit : *cum ab equis eas conscendi volunt;* il faudrait en tout cas *asinis.* Mieux valait conserver le vague du texte que d'y

gueur chez les concurrents des Éléens pour la culture du *byssus*, chez les Hébreux, et cette interdiction, inscrite dans le Code sacré, avait également une valeur religieuse (*Lévitique*, XIX, 19) : בהמתך לא־תרביע כלאים. Les Juifs, pas plus que les Éléens, ne poussaient le rigorisme jusqu'à s'abstenir de l'usage des mulets, mais il leur était défendu de se livrer à cet élevage considéré comme impie[1].

Non loin de Lepreos, ville située à l'extrémité méridionale de l'Élide (en Triphylie, vers le Samicon) et dont une tradition expliquait le nom par la *lèpre* qui affectait ses premiers habitants, coulait une rivière, l'Akidas (l'Akidôn de Strabon), *anciennement appelée Ἰάρδανος*[2]. Pausanias avoue qu'il ne comprend

introduire une précision qui produit un véritable contre-sens historique.

Je crois utile de donner ici le passage de Plutarque :

Τίς ἡ αἰτία, δι' ἣν Ἠλεῖοι τὰς ἐνόδας (?) ἵππους ἐκτὸς ὅρων ἀπάγοντες βιβάζουσιν; Ἢ ὅτι πάντων τῶν βασιλέων φιλιππότατος ὢν ὁ Οἰνόμαος, καὶ μάλιστα τὸ ζῶον ἀγαπήσας τοῦτ', ἐπηράσατο πολλὰ καὶ δεινὰ κατὰ τῶν ἵππων ὀχευόντων ἐν Ἤλιδι, καὶ φοβούμενοι τὴν κατάραν ἐκείνην ἀφοσιοῦνται.

On voit que Plutarque attribue cette habitude à la crainte inspirée aux Éléens par les terribles menaces d'Oinomaos, un de leurs rois fabuleux, au sujet de la monte des juments en Élide. (Remarquez toujours l'emploi de *κατάρα*.) L'intervention, dans cette affaire, du père d'Hippodameia, du farouche sportsman que l'on sait, s'accorderait bien avec la conjecture d'une mesure prise dans l'intérêt de la reproduction hippique.

[1] Pour les commentaires talmudiques et autres touchant cette prescription et les diverses interprétations auxquelles elle a prêté, sa signification réelle, les pénalités qui la sanctionnaient, etc. voy. Bochart, *Hierozoicon*, I, 244.

[2] Affluent de l'Anigros, dont la source sulfureuse guérissait les

pas l'origine de ce nom et qu'il ne fait que répéter ce que lui a dit un Éphésien. Strabon, lui, mentionne dans cette région non pas une rivière, mais la prairie et le tombeau de Iardanos[1].

Ce nom de *Iardanos* rappelle étrangement celui du *Jourdain*, ירדן, le *fleuve* par excellence; en Crète également, où l'on ne saurait nier l'existence d'une colonisation phénicienne et particulièrement de rapports avec la Palestine, nous avons un fleuve du même nom (près de Cydonie), et aussi en Lydie[2].

On faisait à la fameuse statue du Zeus Olympien des *onctions d'huile;* Pausanias, il est vrai, explique cette habitude, qui fait songer aux rites sémitiques, par la nécessité de préserver contre les émanations des marécages de l'Altis l'ivoire qui entrait dans le chef-d'œuvre de Phidias.

Il fait observer néanmoins que, à l'Acropole d'Athènes, on se servait d'aspersions d'eau pour un but analogue[3], tandis qu'à Épidaure on n'employait ni huile ni eau pour la statue d'Asklepios.

Dans le temple d'Olympie se voyait un grand

maladies cutanées (après l'invocation et les sacrifices de rigueur aux Nymphes anigridiennes). Cf. Strabon, p. 297 et 298.

[1] Strabon, p. 298 : Ὁ τοῦ Ἰαρδάνου λειμὼν δείκνυται καὶ τάφος. Cf. p. 299.

[2] *Odyssée*, III, 292; Pausanias, cf. 6, 21, 6. — Cf. Étienne de Byzance. Le Iardanos lydien semble avoir, comme le Iardanos éléen, subi une personnification mythique : Iardanos était le père d'Omphale. Notez aussi la double paronomasie de Ἀκίδων et Ἰάρδανος en Élis et de Κυδωνία et Ἰάρδανος en Crète.

[3] Ici il s'agissait de remédier à un excès de sécheresse. A Épidaure le trône de la statue était placé au-dessus d'un puits.

voile de laine de fabrique assyrienne, teint en pourpre phénicienne, donné par Antiochus et tissé peut-être sur le même métier que le voile du temple de Jérusalem, grand tapis babylonien dont Josèphe nous décrit le merveilleux travail[1] :

Ἐν δὲ Ὀλυμπίᾳ παραπέτασμα ἐρεοῦν κεκοσμένον ὑφάσμασιν Ἀσσυρίοις καὶ βαφῇ πορφύρας τῆς Φοινίκων ἀνέθηκεν Ἀντίοχος.

J'oserai même me demander si le voile du temple d'Olympie, offert par un Antiochus dont Pausanias ne précise pas l'individualité, ne serait pas par hasard le propre voile du temple de Jérusalem, enlevé du sanctuaire juif par Antiochus IV Épiphane, le grand pilleur de temples (*ἱεροσυλήκει δὲ καὶ τὰ πλεῖστα τῶν ἱερῶν*, Athénée, éd. Meinecke, I, 348), avec tous les autres objets de prix à l'usage du culte :

Καὶ ἔλαβε τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν καὶ τὴν λυχνίαν τοῦ φωτὸς καὶ πάντα τὰ σκεύη αὐτῆς, καὶ τὴν τράπεζαν τῆς προθέσεως καὶ τὰ σπονδεῖα καὶ τὰς φιάλας καὶ τὰς θυΐσκας τὰς χρυσᾶς καὶ ΤΟ ΚΑΤΑΠΕΤΑΣΜΑ *καὶ τοὺς στεφάνους, καὶ τὸν κόσμον τὸν χρυσοῦν τὸν κατὰ πρόσωπον τοῦ ναοῦ ..... καὶ λαβὼν πάντα ἀπῆλθεν εἰς τὴν γῆν αὐτοῦ* (I *Machab.*, I, 23, 24).

Cela est confirmé par Josèphe : le pillage d'Antiochus, nous dit-il expressément, n'épargna même pas les *voiles de byssus et de coccus :*

Μηδὲ τῶν καταπετασμάτων ἀποσχόμενος ἅπερ ἦν ἐκ βύσσου καὶ κόκκου (*Antiq., jud.* XII, v, 2).

Le don fait par Antiochus est qualifié de dédicace

[1] Pausanias, p. 245. Fl. Josèphe, *Guerre juive*, p. 243.

par Pausanias (ἀνέθηκεν) : c'était l'habitude d'orner les temples de pareils trophées. De plus, Pausanias explique minutieusement que le παραπέτασμα ou la portière du sanctuaire d'Olympie, au lieu de se relever au plafond, comme celle du temple d'Artémis à Éphèse, glissait à terre de *haut en bas* à l'aide de cordages :

Τοῦτο οὐκ ἐς τὸ ἄνω τὸ παραπέτασμα πρὸς τὸν ὄροφον, ὥσπερ γε ἐν Ἀρτέμιδος τῆς Ἐφεσίας ἀνέλκουσι, καλῳδίοις δὲ ἐπιχαλῶντες καθιᾶσιν ἐς τὸ ἔδαφος.

Pausanias pouvait s'épargner cette longue description et caractériser d'un mot ce genre de portière ainsi manœuvrée : il n'avait qu'à l'appeler un καταπέτασμα, c'est-à-dire à employer le terme dont se servent unanimement et exclusivement les textes des Machabées et de Josèphe pour désigner les *voiles du temple* juif, et aussi l'évangile selon saint Matthieu (XVII, 51) en parlant du voile déchiré du haut jusques en bas à la mort de Jésus.

Je ferai remarquer en passant que cette observation jette un jour tout nouveau sur le sens réel du mot καταπέτασμα.

Mais ce n'est pas tout. A quelle divinité du panthéon grec Antiochus avait-il cru devoir spécialement vouer le sanctuaire même du dieu d'Israël spolié et profané par lui? A Zeus. Et à quel Zeus? au *Zeus Olympien* : μολῦναι δὲ καὶ τὸν ἐν Ἱεροσολύμοις νεὼν καὶ προσονομάσαι Διὸς Ὀλυμπίου (II *Mach.*, 6 : 2. — Cf. Diod. de Sic. *Ecl.* 34). Voilà où l'on allait quérir l'équivalent païen à substituer à Jéhovah. La

consécration au Zeus Olympien du voile ou d'un des voiles du trésor de Jéhovah doit cesser dès lors de nous surprendre. Les dépouilles du dieu vaincu ne reviennent-elles pas de droit au dieu vainqueur ?

Si les deux voiles sont identiques au lieu d'être semblables, s'ils ne font qu'un, l'argument que j'avais cru pouvoir tirer d'une analogie pour établir une affinité, doit, il est vrai, être écarté. Mais en revanche nous obtenons un résultat autrement important : ce ne sont plus deux objets qu'il s'agit de comparer, mais deux entités divines mises formellement en regard par les anciens eux-mêmes.

Dans le temple du Zeus Olympien on remarquait, comme à Pergame, des *βωμοί* formés par l'accumulation des cendres provenant de la combustion partielle des victimes; ces *βωμοί* vénérés sont à rapprocher des dépôts de cendres provenant de l'autel de Jéhovah, ainsi que des diverses prescriptions qui concernent ces issues sacrées des holocaustes [1].

L'accès de ces sanctuaires d'Olympie était rigoureusement interdit aux femmes vierges ou non; elles ne pouvaient s'avancer que jusqu'à une certaine limite qu'il était permis aux hommes seuls de franchir. C'est l'équivalent de la עזרת נשים [2], de la *γυναικωνίς* [3], où

[1] *Lévitique*, I, 16; IV, 12; VI, 3, 4. I *Rois*, XIII, 3. Ces cendres avaient aussi un caractère sacré : ...*τὸν βωμὸν... οὗ τὸ πῦρ ἁγνὸν ἦν καὶ ἡ σποδὸς* (II *Machabées*, XIII, 8). Le bômos de Hera Olympienne était aussi un tumulus de cendres (Pausanias, p. 249).

[2] Middoth, II, 5.

[3] F. Josèphe, *Guerre juive*, p. 243. Les femmes juives, même en état de pureté légale, ne pouvaient franchir une limite déterminée :

étaient confinées les femmes juives dans le temple de Jérusalem.

Ces Éléennes, ainsi tenues à l'écart, avaient comme compensation des cérémonies à elles singulièrement analogues à celles des Phéniciennes, des pleureuses d'Adonis et de Tammouz, מבכות את־התמוז qu'Ézéchiel (VIII, 14) nous montre dans le temple même de Jéhovah : à Élis, *à un jour fixe, lors de l'époque de la panégyris, au moment où le soleil allait achever sa carrière, les femmes, entre autres honneurs rendus à Achille, se frappaient la poitrine pour le pleurer* (*κόπ7εσθαι νομίζουσιν αὐτόν*, p. 311). Cette scène de lamentation se passait auprès d'un monument qui était non pas un autel d'Achille, mais un *cénotaphe* élevé sur l'ordre d'une prophétie[1].

Cet Achille ainsi pleuré auprès de son sépulcre vide, à date fixe, au moment même où le soleil allait

παρελθεῖν δὲ ταύταις οὐδὲ καθαραῖς ἐξῆν ὃν προείπομεν ὅρον (*Id.* p. 244). Cette idée de l'impureté constitutionnelle de la femme est un trait profondément oriental. Il était également interdit aux femmes chez les Éléens de s'introduire aux jeux olympiques (elles avaient leurs jeux réservés placés sous la protection d'Héra) et de traverser les eaux de l'Alphée à de certaines époques, le tout *sous peine de mort* (Pausanias, p. 236).

[1] Ce cénotaphe d'Achille est le pendant des *Memnonia* et des Saints-Sépulcres d'Adonis, vénérés en Orient et objets de fêtes équinoxiales ou solstitiales; n'oublions pas que la destinée de Memnon (le fils de l'Aurore) est mise en balance par Zeus avec celle d'Achille, pendant le combat des deux héros; cet équilibre et ce combat même établissent entre eux une espèce de dualisme, qui a pu être utilisé par l'imagination populaire, se représentant sous la forme fabuleuse d'Achille et de Memnon l'opposition symétrique des équinoxes et des solstices. Les Ἀχίλλεια sont presque aussi nombreux que les *Μεμνόνια*. Sur le culte d'Achille, cf. Preller, *Griech. Myth.* p. 439-441.

descendre sous l'horizon, a des allures bien équivoques et semble sortir de quelque Ἀδωνιασμός oriental bien plus que de la tradition homérique.

Auprès du temple de Héra à Olympie (p. 252), seize femmes étaient occupées à tisser le peplos de la déesse[1] et font songer aux femmes qui tissaient les tentes sacrées pour Achera dans le temple de Jéhovah[2]. (Cf. le χιτών d'Apollon Amycléen tissé dans le Χιτών.)

C'est encore à Olympie (p. 248) qu'était adoré ce *Zeus Apomyios*, grâce à qui Héraclès put chasser au delà de l'Alphée les mouches importunes qui gênaient son sacrifice, ce dieu chasse-mouches auquel on a justement comparé le Baal Zeboub ou Βάαλ μυῖα de la ville philistine d'Ekron[3].

Les Éléens (p. 251) étaient grands amateurs de divinités étrangères; ils faisaient des libations non-seulement aux dieux helléniques, mais au dieu libyen, à Héra Ammonia et à Parammon. Ils avaient été consulter l'oracle de Libye à une époque très-reculée, et l'on voyait encore au temps de Pausanias dans le sanctuaire d'Ammon les autels dédiés par eux, avec inscriptions relatant l'objet de la demande, la réponse, le nom des envoyés éléens[4].

[1] Cf. Pausanias, p. 313.

[2] II *Rois*, XXIII, 7. Cf. Ézéchiel, XVI, 16.

[3] II *Rois*, I, 2, 3, 16.

[4] Ἑρμοῦ δὲ ἐπίκλησίς ἐστιν ὁ Παράμμων. Ainsi Parammon était un surnom d'Hermès, exactement comme Satrapès était un surnom de Korybas. Pausanias se sert dans les deux cas identiquement des mêmes termes, ce qui place Satrapès sur le même rang que Param-

Sur le mont Kronion, auprès d'Olympie (p. 304), ceux qu'on appelait *βασίλαι* faisaient des sacrifices à Kronos au moment de l'équinoxe vernal (mois d'Élaphios); si l'on tient compte de la manière dont sont formés les noms des prêtres spéciaux tels que Corybantes et autres, on comparera Κρόνος = מלך = *βασιλεύς : βασίλης.*

Non loin de là (p. 305) étaient les ruines encore vénérées d'un ancien temple d'Aphrodite *Οὐρανία*, de celle que l'antiquité reconnaissait invariablement dans les grandes déesses orientales, de la Vénus qui était notamment adorée à Ascalon et dont le culte avait été transporté de la Philistide dans l'île de Cythère sur les côtes sud-est du Péloponèse, par Kytheros, un fils mythique de Phœnix[1].

mon. Il n'y a donc pas lieu d'être surpris si nous avons dû tout à l'heure aller demander à la Phénicie l'origine de Satrapès, puisque celle de Parammon, qui en est comme le corrélatif, nous reporte sans conteste à l'Afrique. Le Baal-Hammon et sa parèdre Tanit sont evidemment désignés par *le dieu de Libye* (חמן = חם, personnifiant la Libye ou l'Afrique?) et par la Junon Ammonienne; l'épithète *Ἀμμωνία* semble même dérivée de l'étroite association que marque la qualification de *Pené-Baal*, constamment donnée à la Tanit libyenne. Quant à Parammon, le renseignement de Pausanias peut contribuer à faire reconnaître l'équivalent mythologique, encore indéterminé, qui correspondait dans le panthéon sémitique à l'Hermès grec. Faut-il voir dans ce Parammon une appellation bâtarde gréco-phénicienne (Παρὰ + Ἄμμων, *Baal-Hammon*) ou le troisième élément de la triade carthaginoise?

[1] Pausanias, III, xxiii, 1; I, xv, 5. Hérodote, I, 105. Nous aurons à revenir tout à l'heure sur la colonisation de Cythère par les Phéniciens. Le nom de Κύθηρος (Pausanias, VI, xxii, 7) ou Κυθήριος (Strabon, VIII, 356) se retrouve en Élide appliqué à un fleuve, sur les rives duquel était une Héracléia.

Il faut lire aussi ce que dit Strabon[1] au sujet de l'origine orientale (Paphlagonie) des Kaukônes, peuple pélasge qui occupait une partie de l'Élide et lui avait même donné son nom, *Kaukôneïa*, *Kaukônia* ou *Kaukônis*. Nous avons un héros mythique Kaukôn, fils de Poseidon et d'Astydameia, et père de Lepreus, le fondateur de Lepron ou Lepreon[2].

On remarque dans toute cette région l'existence de noms différents pour un grand nombre de mêmes localités, villes, fleuves, etc. De telles synonymies sont généralement l'indice de la superposition ou de la juxtaposition de races hétérogènes.

X.

TRACES D'UNE INFLUENCE SÉMITIQUE CHEZ LES PATRÉENS.

Si nous jetons un coup d'œil sur les parties du Péloponèse adjacentes à l'Élide, nous y relèverons des faits analogues montrant bien que les faits observés plus haut ne sont pas des rencontres fortuites, des accidents isolés.

On pourrait étendre cette démonstration à l'A-

[1] Strabon, VIII, 345. Hesychius appelle les Kaukônes *βάρβαρον ἔθνος*, auxiliaires des Troyens.

[2] Élien, *Var. histor.* I, 24. On montrait à Lepreon, suivant Pausanias (V, v, 5) et Strabon (VIII, 345), le tombeau de Kaukôn, probablement le père légendaire des Kaukônes, malgré une variante dans sa généalogie fabuleuse (fils de Kelainos, fils lui-même de Poseidon). Le nom de Kaukôn se retrouve aussi comme nom de rivière en Achaïe, non loin des frontières de l'Élide (Strabon, VIII, 342, 387). La ville éléenne de Dymé portait le nom de *Καυκωνίς* (Strabon, VIII, 342).

chaïe, à l'Argolide et autres provinces; je me bornerai ici à la faire pour les Patréens, pour ces Patréens qui adoraient Attis et avaient enseigné aux Éléens le nom et peut-être le culte du Satrapès asiatique.

Pausanias nous a conservé sur l'origine des Patréens et de la ville de Patræ en Achaïe des fables édifiantes (p. 345 et suiv.). Patræ, qui s'appelait anciennement Ἀρόη, fut fondée par un roi autochthone Eumelos, qui apprit de Triptolème l'agriculture et la civilisation. La ville fut agrandie par Patreus, qui lui donna son nom; ce Patreus, père des Patréens, était fils de Preugenès, fils d'*Agenor*, dont le nom est la personnification mythique de la Phénicie, ou plutôt d'un des contacts helléno-phéniciens.

Les Patréens, à la suite d'un sacrilége commis dans le temple de l'Artémis Triklaria, avaient dû, pour apaiser le courroux de la déesse outragée, instituer des *sacrifices humains* : c'est à cause de cette coutume sauvage que *le fleuve qui coulait auprès du sanctuaire et qui n'avait pas de nom auparavant fut appelé* Ἀμείλιχος (l'implacable). Ces sacrifices ne devaient prendre fin, aux termes d'une prophétie de Delphes, que le jour où un *roi étranger apporterait un dieu également étranger.* Cette condition se trouva remplie de la façon suivante: après la prise de Troie, Eurypylos, fils d'Euaimon, reçut pour sa part de butin *un coffre, dans lequel était enfermée la statue de Dionysos* faite par Hephaistos et donnée à Dardanos par Zeus. Eurypylos, ayant ouvert le coffre, fut frappé de folie dès qu'il eut aperçu le dieu. L'oracle de

Delphes lui dit qu'il ne pourrait recouvrer la raison qu'en consacrant le coffre et en se fixant lui-même dans le lieu où il rencontrerait des hommes *faisant des sacrifices étrangers* (Θύουσιν ἀνθρώποις θυσίαν ξένην); il se mit en route. Étant arrivé à Aroé au moment où l'on allait immoler les victimes annuelles, la prophétie se trouva accomplie. Eurypylos fut guéri, et les Patréens furent affranchis de ce rite barbare; *depuis le fleuve reçut le nom de* Μείλιχος (doux, apaisé) *qu'il porte encore aujourd'hui.*

Ces sacrifices humains, étrangers à la Grèce, semblent bien appartenir au culte de *Moloch*, dont le nom même a pu être visé par le curieux jeu de mots Μείλιχος, Ἀμείλιχος[1].

[1] Cf. le *Milichus* libyen de Silius Italicus, *Pun.* III, 183, et le Διαμίχιον ou le Δία Μειλίχιον de Sanchoniathon (éd. Orelli, p. 20). Ceux qui ont déjà proposé de rapprocher le Zeus Meilichios de Moloch auraient dû s'appuyer sur ce passage de Pausanias qui est très-important, puisqu'il permet d'ajouter à une simple analogie phonétique une affinité de rite bien autrement probante. Notez que les victimes sacrifiées étaient des jeunes garçons et des jeunes filles, et que le culte du fleuve Meilichos était étroitement lié à celui de l'Artémis Triclaria : chaque année les enfants des Patréens, après avoir déposé sur l'autel de la déesse les couronnes d'épis, souvenir des sacrifices abolis, allaient *se plonger dans le Meilichos*, puis, couronnés de lierre, se rendaient au temple d'*Aisymnètès* (Pausanias, VII, xx, 1). La désignation des fleuves par des noms de dieux était une habitude favorite des Phéniciens; cf. le *Bélus*, l'*Adonis*, le *Tamyras*, etc. En Mauritanie nous avons un fleuve, Μολοχάθ, *Mulucha*, que Gesenius explique par מלוחה, mais où il serait tout aussi naturel de voir מלך, מלכת. Ajoutons encore que Zeus Milichios était adoré à Sicyone sous la forme d'une simple pyramide qui ne serait pas déplacée à côté de la pierre conique des cultes sémitiques (Pausanias, II, ix, 6).

Ce Dionysos, enfermé dans la λάρναξ d'Eurypylos, rappelle tout à fait l'histoire d'Osiris-Adonis. La tradition des Patréens montrait sur leur territoire le lieu où Dionysos avait été en butte aux attaques des Titans, comme Osiris à celles de Set et de ses alliés. Il n'est pas jusqu'au surnom spécial de ce Dionysos, Αἰσυμνήτης, qui, parfaitement explicable par le grec[1], bien entendu, ne sonne cependant comme un vague écho d'Echmoun.

Les Patréens avaient deux temples de Sarapis, dans l'un desquels l'on montrait le tombeau d'*Aigyptos*, fils de *Belos* (p. 351); Aigyptos passait pour s'être réfugié à Aroé (Patræ) après le meurtre de ses cinquante fils.

En voilà assez pour montrer que, si les Patréens et les Éléens ont pris à la Phénicie le culte de Satrapès, ils n'en étaient pas à leur coup d'essai.

XI.

TRACES D'UNE INFLUENCE SÉMITIQUE EN LACONIE ET EN ARCADIE.

Les côtes si profondément découpées du Péloponèse ont dû attirer de bonne heure les vaisseaux des Phéniciens, et des colonisations sporadiques ont pu se faire sur divers points favorables au débarquement et à l'établissement de ces entreprenants marins.

Cependant, si l'on éprouve quelque peine à admettre une colonisation directe des rivages de l'Achaïe

[1] Αἰσυμνήτης, chef, prince, magistrat suprême. Cf. pour le sens Σατράπης, nom enseigné aux Éléens par les *Patréens*.

et de l'Élide, on est toujours en droit de supposer que le mouvement d'importation, parti de l'extrémité sud-est du Péloponèse, a gagné de proche en proche les provinces les plus occidentales, en traversant toute la presqu'île.

Nous allons voir en effet qu'il est possible de suivre, à peu près sans interruption, comme une onde phénicienne qui, commençant à l'île de Cythère, aborde la Laconie soit par Sidè, soit par Hélos et les bouches de l'Eurotas, se propage le long de ce fleuve en remontant par Amyclée et Sparte, et a pu redescendre par l'Alphée, le grand fleuve de l'Élide.

Je n'ai pas à insister sur la présence des Phéniciens à Cythère; c'est un fait admis et parfaitement démontré[1].

[1] Sanctuaire d'Aphrodite Ourania, l'Astarté armée, dont les Phéniciens avaient enseigné le culte aux habitants de Cythère (Pausanias, I, xv, 5; III, xxiii, 1); teintureries de pourpre, d'où le nom de *Πυρφόρουσα*, donne aussi à l'île (Étienne de Byzance, *s. v.* *Κύθηρα*; cf. Eustathe, *Comm. sur l'Iliade*, XV, 432); port appelé *Φοινικοῦς* (Xenophon, *Hellenica*, IV, viii, 7; remarquez l'existence d'un port du même nom caractéristique en *Messénie;* Pausanias, IV, xxxiv, 12); la petite île voisine appelee *Κώθων* (Étienne de Byz.) et semblant = קטן, *petit*. On a proposé d'expliquer le nom même de *Κύθηρα* par קטר; on pourrait aussi penser (malgré $\theta =$ ת) à כתר, כתרת, *couronne* (*κίταρις*, *κίδαρις*, si c'est le même mot, serait une transcription d'une autre date) : comp. comme dénomination analogue *Στεφάνη*, ancien nom de l'île de Samos (Pline, V, 31, 37), et notez, en tenant compte de la profonde influence exercée sur la marine hellénique par la Phénicie (*Horus et saint Georges*, p. 33, 2), qu'on trouve *Κυθέρη* (= *Κύθηρα*) à côté de *Στεφανουμένη* et *Στεφανοῦσα* comme noms de vaisseaux (Bœkh, *Urkunden über d. Seew. des att. Staats*, iv, 68; xvi b. 91).

De Cythère aux côtes de Laconie, il n'y a qu'un pas.

A la pointe sud de la Laconie, au promontoire de Malea, nous rencontrons une ville maritime, Σίδη[1], nommée, selon Pausanias, d'après une certaine *Sidè*, fille de Danaos[2], qui se confond avec *Sidè*, femme de Belos, mère de Danaos et d'Aigyptos[3], ainsi qu'avec une autre *Sidè* encore, fille de Belos et *mère éponyme de la ville phénicienne de Sidon*[4].

Toutes ces cités homonymes semées sur les côtes de la Méditerranée, de la mer Noire, de la mer Rouge : Σίδη de Laconie, Σίδη de Pamphylie, Σίδη du Pont avec son territoire Σιδήνη, Σιδήνη de Lycie, Σιδήνη de Troade, *Sida* (*Syda* de la Table de Peutinger) du territoire de Carthage; probablement aussi Σιδοῦς près de Corinthe, Σιδοῦς près de Clazomène, Σιδοῦς (Σιδόνιος d'Hésychius?) sur la mer Rouge, Σιδοῦς de Pamphylie, Σίδουσσα d'Ionie, Σιδωνία de Troade, peut-être même Σίδαι de Béotie, m'ont l'air d'être des filles plus ou moins immédiates de la grande métropole phénicienne de *Sidon*. (Cf. צר et צדן[5].)

[1] Scylax, 46.

[2] Pausanias, III, XXII, 11.

[3] Jean d'Antioche, *Fragm.* VI, 15.

[4] Eustathe, *Comm. sur Den. le Pér.* 912. Rapprochez le Σίδος, fils d'Aigyptos (Suidas, *s. v.* Μελχισεδέκ). Sidon apparaît dans la Bible (*Genèse*, X, 15) aussi sous la forme d'un héros éponyme, fils aîné de Chanaan, autrement dit de Phœnix (Χνᾶ = τοῦ Φοίνικος, Sanchon. p. 40). Pour Sanchoniathon, Σιδών est une *femme*, sœur de *Poseidon* (!).

[5] Le nom de Σίδη s'explique en grec par *grenade*; mais l'origine

Au fond du golfe de Laconie, non loin de l'embouchure de l'Eurotas, à environ 300 stades de Cy-

de ce fruit, qui a d'ailleurs un autre nom Ῥοά, nous reporte forcément à l'Orient, et le mot même n'a pas en grec d'étymologie satisfaisante. Les rapprochements sanscrits tentés par Benfey (*Griechisches Wurzellexicon*, p. 447) ont un caractère éminemment conjectural et ne sauraient être une objection sérieuse. G. Curtius a laissé prudemment de côté ce mot réfractaire; il ne figure même pas à l'index de son ouvrage (4ᵉ édit.). Le *malum punicum* a fort bien pu se présenter à une certaine époque (suprématie maritime des Sidoniens) comme *malum sidonicum* ou *sidonium;* Σιδόνιος est du reste fréquemment synonyme de Φοίνιξ, *phénicien*, chez les auteurs grecs, et *sidonius* l'est même de *punicus* ou *pœnus*, *Carthaginois*, dans Silius Italicus (1. 10; 17, 217). Pour l'assimilation complète du fruit ou de l'arbre et du qualificatif ethnique ou géographique qui le désigne, comp. Φοίνιξ = palmier et datte; *persicum*, pêche; *cerasum*, cerisier, et plus récemment en arabe برتقان, orange (*portogallo*, *Portugal*. — Cf. Essence de *Portugal* = extrait des zestes frais de l'orange), etc. Les Σιδούντιαι μηλέαι (Ath. III, 82, 2) ne se rapportent peut-être qu'en apparence à la ville de Σιδοῦς (génit. Σιδοῦντος). L'expression de Suidas, Σίδειος καρπός, et surtout les passages suivants, seraient assez favorables à cette manière de voir: κνίδειος καρπὸς, ἤγουν ὁ τῆς κνίδης, καὶ σίδειος κλάδος ὁ τῆς σίδης (Theognost. Con. p. 54, 32). — Σίδειος δὲ τῆς σίδης καρπός (Zonaras, p. 1641), etc.: Σίδαι.., ἐξ οὗ καὶ σίδειος καρπός (*Etym. Gud.* p. 500, 28). On ne peut s'empêcher, en effet, en dépit même des explications alléguées par ces auteurs, de rapprocher κνίδειος καρπός du nom de la ville de *Knide* (cf. κνίδιος κόκκος), et, partant, σίδειος καρπός de Σίδη. Il faut à ce propos se rappeler cette curieuse histoire de la grenade d'Épaminondas racontée par Athénée (14, 650); cette anecdote nous montre le nom de la ville béotienne Σίδη expressément interprété par celui du fruit, et nous apprend en outre que le mot σίδη appartenait en propre au dialecte *béotien*, tandis que Ῥοιά ou Ῥοά était le mot athénien: n'est-il pas significatif de voir ce terme, auquel j'ai été amené à attribuer une origine phénicienne, exclusivement employé dans une contrée où la tradition antique et la critique moderne sont depuis longtemps d'accord pour constater une colonisation phénicienne directe?

Enfin le fait admis par les critiques (Boekh, *Pind.*, 2, p. XVI,

thère, une simple promenade pour les galères phéniciennes, s'élevait l'antique ville de Hélos, patrie des Hilotes, qui n'était plus à l'époque de Strabon qu'une humble bourgade[1].

Hélos semble avoir pris en réalité tout simplement son nom de la région marécageuse dans laquelle elle était située : *ἕλος* (cf. l'expression même employée par Strabon pour qualifier cette région, *ἑλῶδες*). La fondation en était néanmoins attribuée à un héros éponyme, *Ἕλιος*, suivant Strabon, *Ἕλειος* suivant Apollodore (2, 4, 5, 7) et suivant Pausanias (3, 20, 6). Cet Hélios ou Héleios fabuleux était considéré comme le plus jeune des *fils de Persée*, —

que *Σίδιος*, surnom du grammairien Dionysios, est une mauvaise lecture pour *Σιδώνιος*, n'en offre pas moins pour nous un certain intérêt.

Il est assez embarrassant dans cette hypothèse de rendre compte, je le reconnais, de la variante *Σίβδη* et *Σιβδιόν* pour *Σίδη* et *Σιδιόν*; ces formes sont enregistrées par les lexicographes (Hesychius et *Etymol. mag.*). *Σίβδη* se rencontre une fois dans Callimaque (*Lavacr. Pall.* v. 28) : *ἢ ῥόδον ἢ σίβδας κόκκος ἔχει χροϊάν.* Mais si la réalité de cette forme était démontrée, elle ne constituerait pas une moindre objection contre l'étymologie indo-européenne proposée par Benfey, ainsi que ce savant l'avoue lui-même (*l. c.*). J'ajouterai, en m'appuyant sur une observation générale de G. Curtius (*Grundzüge der Griech. Etymol.*, p. 638), que le groupe *βδ* représente un *β* primitif et non un *δ*; nous devrions donc avoir une forme *σίβη* et non *σίδη*, comme nous avons *μόλυβος* et *μόλυβδος* et non *μόλυδος*.

Il nous resterait toujours d'ailleurs la ressource d'admettre que deux mots d'origine absolument différente, d'une part *σίβδη*, de l'autre un adjectif ethnique (dérivé de Sidon), auraient été rapprochés par une de ces assimilations vulgaires si fréquentes : il en serait résulté le compromis *σίδη*

[1] Strabon, p. 312, édit. Didot : Εἶθ' *ἑλῶδες ὑπέρκειται χωρίον καὶ κώμη Ἕλος· πρότερον δ' ἦν πόλις.*

ici il faut faire attention, nous commençons à mettre le pied sur un terrain franchement oriental, — du Persée Apollonien, dont l'identification, sinon l'identité avec le dieu phénicien *Reseph*, peut, je crois, être aujourd'hui tenue pour certaine (cf. mon mémoire sur *Horus et saint Georges*).

Pausanias parle expressément de *la colonisation* de cette ville par Héleios : *τοῦτο ᾤκισε μὲν Ἕλειος νεώτατος τῶν Περσέως παίδων.* Notons, chemin faisant, que l'asservissement des Hilotes par les Lacédémoniens s'expliquerait d'autant plus facilement si l'on admettait que les vaincus appartenaient, ethniquement ou politiquement, à une race étrangère [1].

Un vers d'Homère cité par Strabon et Pausanias mentionne, côte à côte dans l'énumération des navires lacédémoniens, Hélos et Amyclée, la ville fameuse de Laconie située sur le cours supérieur de l'Eurotas, un peu au-dessous de Sparte :

Οἵ τ' ἄρ' Ἀμύκλας εἶχον Ἕλος τ' ἔφαλον πτολίεθρον [2].

Cette association est bien significative si l'on réfléchit que la ville d'Amyclée était surtout célèbre par son sanctuaire d'Apollon Amycléen, Ἀπόλλων Ἀμυκλαῖος, et que nous avons des inscriptions collatérales, grecques et phéniciennes, provenant de

[1] Comparez l'expulsion par les Lacédémoniens des Kynouréens qui descendaient des Argiviens et avaient pour fondateur Kynouros, fils de *Persée* (Pausanias, p. 127). Ce *Κύνουρος*, fils de Persée, pourrait bien n'être qu'une variante du *Κινύρας* syrien ou chypriote, fils d'Apollon (= Reseph).

[2] *Iliade*, II, 584.

Chypre, où le *Reseph-Mikel* se présente comme le correspondant de cet Apollon Amycléen[1] ! Or Reseph est d'autre part l'équivalent du Persée dont nous retrouvons un fils à Hélos.

Le Reseph-Mikel phénicien me paraît donc avoir laissé des traces bien nettes de son passage le long du cours de l'Eurotas, depuis Hélos jusqu'à Amyclée.

De quelque façon qu'on veuille expliquer ces rapports mythologiques, on ne saurait se soustraire à la nécessité d'admettre un contact entre cette partie du Péloponèse et le monde phénicien.

Pour achever d'établir l'intimité de ce contact et en mesurer l'étendue, je rappellerai que l'Apollon Amycléen, ayant revêtu un aspect spécialement choronomastique, devient un personnage Ἀμύκλας, fondateur et parrain de la ville, et que cet Amyklas est le propre fils du non moins fabuleux Λακεδαίμων, fondateur de Sparte.

[1] L'Apollon tératologique à quatre mains et à quatre oreilles, qui apparut aux Lacédémoniens pendant une bataille auprès d'*Amyclée* et auquel on avait élevé une statue sous cette forme monstrueuse, si contraire au génie grec, est d'une barbarie tout orientale (*Fragm. hist. græc.* II, 627). Ce témoignage de Sosibios conservé par Zenobios, dans son recueil de proverbes, I, 54, a d'autant plus de valeur que Sosibios était Laconien. M. Foucart signale et décrit un bas-relief d'époque récente provenant de Sparte et semblant représenter ce dieu binaire (*Voy. arch. de Ph. Le Bas*, sect. IV, 1, n° 180). Il y a peut-être à rechercher dans cette conception plastique la combinaison abrégée de Reseph-Mikel avec sa parèdre Anat(= Artémis) : d'après Ross qui décrit le monument aujourd'hui perdu (*Archæolog. Aufsætze*, II, 659, n° 21), la figure aurait eu un caractère féminin

Avec cette filiation d'Amyklas et de Lakedaimon, nous gagnons Sparte[1].

prononcé; l'arc constaté par Ross est l'arme ordinaire d'Anat. Cela rappelle ces accouplements divins que le génie asiatique se plaisait à figurer sous la forme plus énergique de l'hermaphroditisme (p. ex. la Vénus barbue et mâle de Chypre). — Le surnom de **Κουρίδιος**, équivalent de **Παρθένιος**, que, suivant Hesychius (*s. v.*), les Laconiens donnaient à cet Apollon tétrachire, serait bien d'accord avec notre manière de voir (Cf. sur ce même Apollon Hesychius *s. v.* **Κυνακίας**; voy. encore Libanius, *Antiochicos*, I, p. 340, ed. Reiske). Le Kronos phénicien avait *quatre* yeux et *quatre* ailes (Sanchoniathon, p. 38).

[1] Étienne de Byz. *s. v.* **Λακεδαίμων**; Apollod. III, x, 3; Pausanias, III, i, 3; VII, viii, 15; Pindare, *Pythiques*, III, 14. — Un fait passé jusqu'ici inaperçu et qui achève de mettre en relation directe Lacédémone et Chypre, déjà reliées par l'équation Reseph-Mikel = Apollon Amycléen ou Amyklas, c'est l'existence en Chypre même d'une *Lacédémone* homonyme de l'illustre cité spartiate (Étienne Byz. *loc. cit.*); nous avons donc là le représentant topique du *Lakedaimon père d'Amyklas-Mikel.* Remarquez encore les répliques géographiques : Ἀσίνη (fille de Lakedaimon), ville de Laconie, d'Argolide, de Messénie, de *Chypre* et de Cilicie. Ainsi nous retrouvons en Chypre, sous forme chorographique, notre famille mythique au complet : *Lakedaimon, Amyklas* et *Asiné.*

Ces coïncidences sont tellement frappantes qu'il n'est peut-être pas trop téméraire de se demander, aujourd'hui que la présence et l'action d'un élément oriental dans le Péloponèse tendent à s'imposer à nous, s'il ne faut pas voir dans l'assimilation de *Mikel* et d'*Amyklas* plus qu'un simple rapprochement paronomastique, s'il ne se cache pas là une réelle identité, si, par conséquent, il n'y a pas lieu d'admettre que le nom même et la fondation de la ville d'Amyclée sont phéniciens au même titre que le nom et la colonisation de Cythère. Le mot מכל, qui sert d'attribut à Reseph, peut s'expliquer de bien des manières par le vocabulaire sémitique; j'ai eu moi-même occasion d'ajouter sur ce point quelques conjectures aux conjectures déjà proposées (*Horus et saint Georges*) : dans le nombre il serait facile de déterminer des sens convenant à un nom topique; on pourrait aussi, en comparant מכלול (Ézéchiel, xiii, 12) à תכלה,

A Sparte le culte de l'Apollon Amycléen occupait une place considérable[1].

Le héros éponyme Σπαρτός était fils d'Amyklas et père de Lelex[2]. Lelex, personnification des Lélèges, premier roi autochthone de Laconie, nous reporte soit du côté de la Carie[3], soit du côté de l'Afrique (fils de Libyé et de Poséidon, venu d'Égypte[4]).

Je ne saurais passer sous silence, parmi les personnages appartenant à cette période fabuleuse de l'histoire de la Laconie, un certain Οἴϐαλος, fils de Kynortas, fils d'Amyklas, qui régna à Sparte et dont il ne nous serait pas difficile d'expliquer le nom si

être tenté de songer à quelque vocable relatif à la pourpre, au *venenum Amyclaeum* de Martial. N'oublions pas que la pourpre de Laconie le disputait à la pourpre tyrienne : Horace parle des *Laconicas purpuras*. Ἀμύκλαι a d'ailleurs eu les aventures de ces noms de villes promenés à la traîne dans la Méditerranée par la colonisation phénicienne : témoin l'Ἀμύκλαι du Latium, de taciturne mémoire (Serv. *Comment.* Virg. *Énéide*, X, 564), et Ἀμύκλαιον, ville et port de Crète (Étienne de Byz. *s. v.*). Ce dernier nom, qui ressemble fort à l'Ἀμυκλαῖον d'Amyclée, où l'on adorait l'étrange Apollon décrit par Pausanias, peut très-bien être en tout cas quelque sanctuaire crétois de Reseph-Mikel. A côté de l'Ἀμύκλαι du Latium, nous avons dans Isigone une Μυκλαία λίμνη, où la forme du nom, sans A prosthétique, correspond tout à fait à מכל. On peut se demander même si le nom du promontoire carien de Mycale, Μυκάλη, en dépit des étymologies grecques proposées, ne confinerait pas par quelque point à ce groupe de noms.

[1] Pausanias, III, x, 8. Cf. l'avant-dernière note.

[2] Étienne de Byz. *s. v.* Λακεδαίμων. Doublé d'une Σπάρτη, fille d'Eurotas, femme de Lakedaimon (Pausanias, II, xvi, 4; III, i, 2; xviii, 8; Apollod. III, x, 3).

[3] Pausanias, III, i, 1.

[4] Pausanias, VII, ii, 8; *Iliade*, X, 429 et *al.* etc.

nous étions autorisé à nous adresser au phénicien [1]. Pour achever de le caractériser, notons qu'il épouse *Gorgophoné, la fille de Persée* [2].

Une autre légende, jouant sur le sens de Σπαρτός (semé), attribue l'origine du nom de Sparte aux Σπαρτοί chassés de Thèbes, c'est-à-dire aux hommes nés des dents du dragon semées par Cadmus; je ne retiens de cette fable que l'intervention du nom de Cadmus à titre d'indice phénicien incontestable [3].

Enfin nous ne pouvons pas, tout en ne nous en servant qu'avec la réserve qu'il comporte, négliger le bizarre incident relaté dans le livre Ier des *Machabées*, ch. XII, 5-23 [4]; je veux parler de la correspondance échangée entre Jonathan, grand-prêtre, et Sparte, et de l'alliance conclue entre les Juifs et les

[1] Pausanias, I, XXXIX, 6; XLIV, 3; III, XII, 5.

[2] Pausanias, III, I, 3; Apollod. III, X, 3, etc. Les auteurs anciens ne s'accordent pas toujours sur le degré de parenté de ces personnalités mythiques; mais peu importe; l'essentiel est qu'ils les localisent en Laconie et établissent entre eux des filiations. Cet Oibalos qui aurait donné son nom à toute la Laconie, Οἰϐαλία, se présente par moments comme une doublure d'Amyklas, par exemple lorsqu'il est comme lui père de Hyakinthos, le jeune héros si en honneur à Amyclée (Lucien, *Dial. Deor.* 14. Hygin. *fab.* 271).

[3] Étienne de Byz. *s. v.* Σπάρτη; Eustathe, 294, 31.

[4] Comp. aussi la lettre des archontes spartiates à Simon, I *Machabées*, XIV, 16-23; cf. Fl. Josèphe, *Antiq. jud.* XII, 4 *et seq.* D'après Iolaus, cité par Étienne de Byzance, les Juifs descendaient d'un certain *Spartôn*, qui vint de Thèbes pour accompagner Dionysos dans son expédition (cf. le Spartôn père de Mykéneus, frère de Phoroneus). Il résulte en tout cas de I *Mach.* XV, 23 qu'il y avait une colonie juive à Sparte, ou auprès de Sparte, à l'époque de Ptolémée Évergète.

Spartiates, alliance ayant pour base l'existence d'une prétendue *communauté d'origine.*

Une lettre du roi Oniares, Aréios ou Areus, à Onias, citée par Jonathan, déclare que, d'après un écrit, *les Juifs et les Spartiates sont frères et appartiennent à la race d'Abraham: εὑρέθη ἐν γραφῇ περί τε τῶν Σπαρτιατῶν καὶ Ἰουδαίων ὅτι εἰσὶν ἀδελφοὶ, καὶ ὅτι εἰσὶν ἐκ γένους Ἀβραάμ.*

Si l'on accepte ce renseignement, même sous bénéfice d'inventaire, on peut au moins en conclure qu'on avait encore, au IIe siècle avant Jésus-Christ, l'obscure conscience de certaines attaches entre la Syrie et la Laconie.

L'Eurotas, que nous avons remonté en suivant ce sillage asiatique, nous conduit en Arcadie jusqu'aux sources de l'Alphée, qui nous permet à son tour de traverser l'Élide et de regagner ainsi, sans discontinuité, le terrain qui fait l'objet spécial de cette étude. Les deux fleuves naissent en effet tout près l'un de l'autre à Aséa, village du territoire de Mégalopolis[1].

On n'aurait pas de peine à trouver en Arcadie la matière d'observations analogues à celles que nous avons été amené à faire pour l'Élide, l'Achaïe et la

[1] Strabon, p. 295 : *Ῥεῖ δ' ἐκ τῶν αὐτῶν τόπων, ἐξ ὧν καὶ ὁ Εὐρώτας· καλεῖται δὲ Ἀσέα, κώμη τῆς Μεγαλοπολίτιδος, πλησίον ἀλλήλων ἔχουσα δύο πηγὰς, ἐξ ὧν ῥέουσιν οἱ λεχθέντες ποταμοί· δύντες δ' ὑπὸ γῆς ἐπὶ συχνοὺς σταδίους ἀνατέλλουσι πάλιν, εἶθ' ὁ μὲν εἰς Λακωνικὴν, ὁδ' εἰς τὴν Πισᾶτιν κατάγεται.* Les Arcadiens entraient pour un tiers dans la population de la Triphylie, province de l'Élide. Nous avons vu le culte d'Attis en Arcadie.

Laconie. Mais ce serait sortir beaucoup trop des limites d'un simple aperçu. Je ne citerai qu'un fait, mais des plus probants, et je m'y appuie avec d'autant plus de confiance que je l'emprunte à un helléniste, à une autorité dont personne ne mettra en doute la prudence et le savoir[1]. M. P. Foucart a relevé à Mantinée une dédicace à un Ζεὺς Κεραυνός dont il fixe la date, d'après l'aspect épigraphique des caractères, au moins à la première moitié du ve siècle avant notre ère. C'est un *Zeus foudre* et non pas un *Zeus tonnant* (Κεραύνιος). «Je ne doute pas, dit M. Foucart, que Zeus Keraunos ne soit d'origine orientale.» Il rapproche cette conception non hellénique de la foudre personnifiée, divinité elle-même et non pas simple attribut de la divinité, de divers précédents fournis par les cultes orientaux, et spécialement de ce même dieu phénicien de Chypre, Reseph, dont je viens de signaler à Amyclée la présence formelle[2]. M. Foucart pencherait à considérer ce fait et d'autres similaires comme le résultat d'influences asiatiques, particulièrement cariennes, agis-

[1] *Voyage arch. de Ph. Le Bas*, cont. par W. H. Waddington et P. Foucart, 2e partie, sect. VI; *Arcadie*, IV *bis; Mantinée*, 352 *a*. — Voy. aussi à ce sujet les savantes et ingénieuses remarques de M. Weil dans la *Revue archéologique*, juillet 1876, 50 et 51.

[2] Je pourrais encore citer comme un trait sémitique des cultes arcadiens l'adoration de certains dieux sous forme de statues tétragonales (Pausanias, VIII, xxxv, 6; xlviii, 6), de vrais bétyles apodes, acéphales, de simples pierres équarries, parfois avec des rudiments de bras rapportés, comme est l'Athanaia de Mantinée, décrite par M. P. Foucart (*op. cit.* 2e partie, sect. VI; *Arcadie*, IV *bis; Mantinée*, n° 352 *d*).

sant à de hautes époques sur la Grèce; je crois qu'il convient de faire dans ces influences une large part au peuple qui a exercé à un certain moment sur tout le bassin méditerranéen une domination comparable à celle de la Grèce et de Rome. Le monde antique compris dans cette aire géographique a été frappé, et non moins profondément, au coin phénicien, avant de l'être au coin hellénique et latin.

XII.

CONCLUSIONS.

Je le répète, afin qu'on ne se méprenne pas sur le sens et la portée des réflexions qui précèdent, le culte de Satrapès n'a certainement rien de commun, au point de vue chronologique, avec ce vieux fonds d'orientalisme que nous avons vu s'étendre sur presque toute la surface du Péloponèse; il est clair, encore un coup, que ce culte appartient à la série des apports plus récents; mais il n'était pas inutile de montrer que les emprunts faits à l'Orient par une des parties de la Grèce qui semblait devoir le moins à cet antique créancier de la civilisation n'ont, pour ainsi dire, jamais cessé, et qu'il y a toujours eu entre le Péloponèse et la Phénicie comme un compte courant d'idées, de formes mythologiques et de matières commerciales, où l'importation du dieu Satrapès doit être inscrite à la suite.

Aucun monument n'est plus propre que l'inscription de Maʿâd, rapprochée du passage de Pausanias, à

nous faire toucher du doigt ce vaste syncrétisme religieux qui, préparé par des échanges séculaires, commence à s'opérer dans le monde antique aux environs de l'ère chrétienne et va avoir pour principal véhicule cet autre syncrétisme politique que l'on appelle l'*unité de l'empire romain.*

Quoi de plus instructif en effet que cette dédicace grecque, outrageusement défigurée par un lapicide sémitique, datée de la victoire d'Auguste à Actium, faite sur la côte de Syrie, par un Phénicien, fils d'un autre Phénicien adorateur d'un dieu égyptien, en l'honneur d'une divinité locale affublée d'un nom helléno-perse, et dont il nous faut aller chercher l'explication au fond du Péloponèse! La Phénicie, l'Égypte, la Perse, la Grèce et Rome semblent s'être donné rendez-vous dans ce texte de quelques lignes.

En résumé, on peut tirer avec une certaine confiance, de cet ensemble de remarques, les conclusions suivantes :

1° *Θαμός* = תאם, תם ou תן (*Θάνος*);

2° *Ἀϐδουσίϐος* = עבדסב;

3° *Σίϐ(ος)* = Seb, dieu égyptien;

4° Rapports du Satrapès d'Élis et du Satrapès de Maʿâd, qui, fort obscurs jusqu'ici parce qu'ils restaient isolés, s'éclairent sensiblement une fois rapprochés;

5° Traces nombreuses dans le Péloponèse d'une influence orientale, particulièrement phénicienne, qui s'y est fait sentir à diverses reprises.

Observation sur la note n° 5 de la page 68 (Σίδη).

Il faut consulter, au sujet de la *grenade*, V. Hehn's *Kulturpflanzen und Hausthiere*, 2ᵉ édit. p. 203 et suiv. et p. 515. Ma note était déjà rédigée quand j'ai pu avoir, grâce à une obligeante communication de M. P. Baudry, connaissance de cet ouvrage. La lecture des pages consacrées à cette question par M. Hehn ne peut que me confirmer dans mon opinion sur l'étymologie de Σίδη; M. Hehn renonce comme M. Curtius à chercher à ce mot une origine hellénique; il le croirait volontiers carien ou phrygien, mais il ne précise pas autrement. Ce mot semble donc définitivement abandonné par la philologie classique; il revient alors de droit aux orientalistes.



